

LUKIANS DIALOGE



.. ÜBER DIE ..

GÖTTERWELT



DISSERTATION

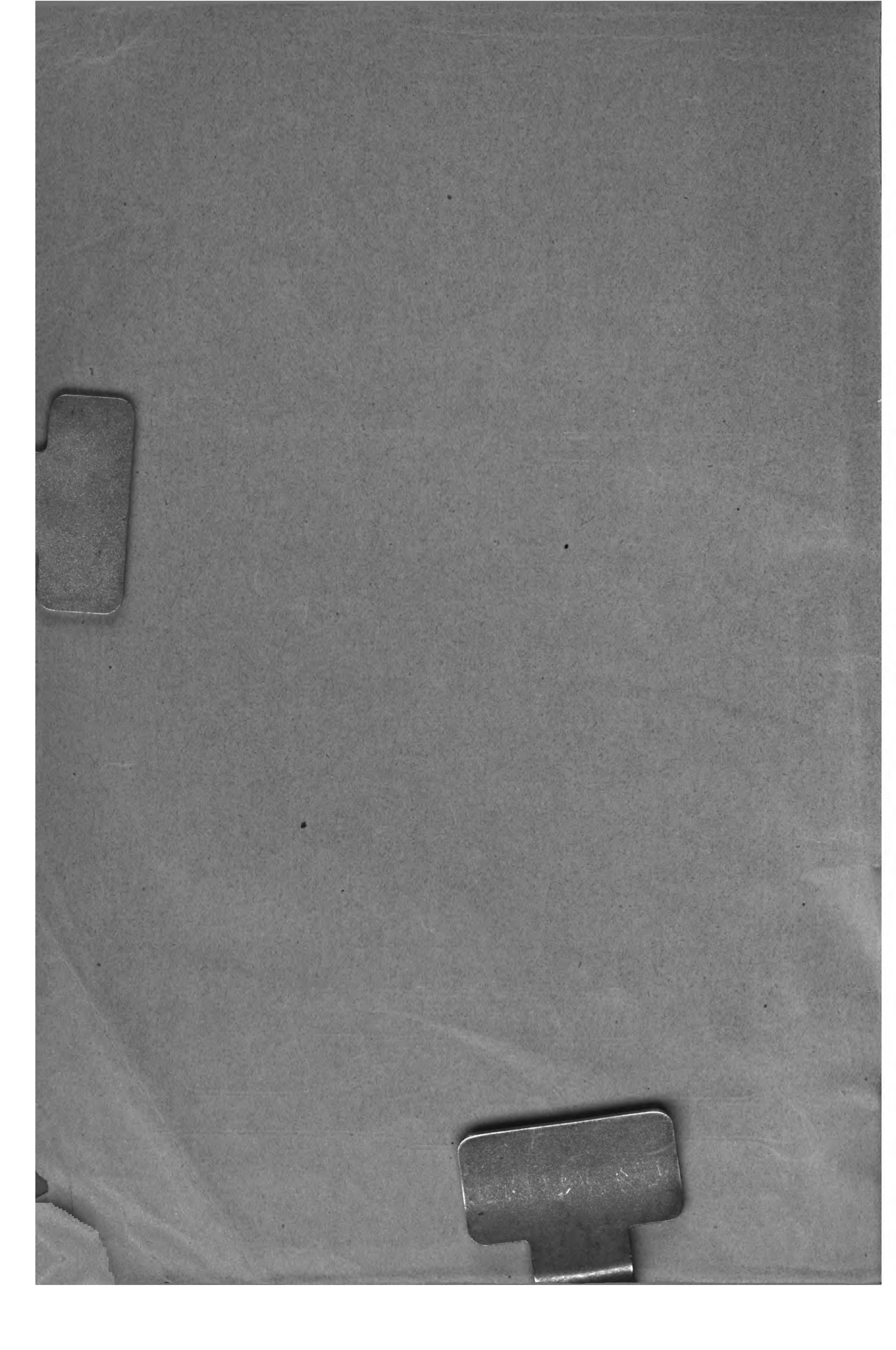
ZUR ERLANGUNG DER
.. .. DOKTORWÜRDE .. ..
VON DER PHILOSOPHISCHEN
FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT
FREIBURG IN DER SCHWEIZ.

VORGELEGT
.. .. VON .. ..

P. BEDA HOPHAN O. S. B.



BUCH- & KUNSTDRUCKEREI
UNION .. SOLOTHURN .. 1904.



Lukians Dialoge über die Götterwelt.

Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

von der

philosophischen Fakultät der Universität

Freiburg in der Schweiz.

Vorgelegt von

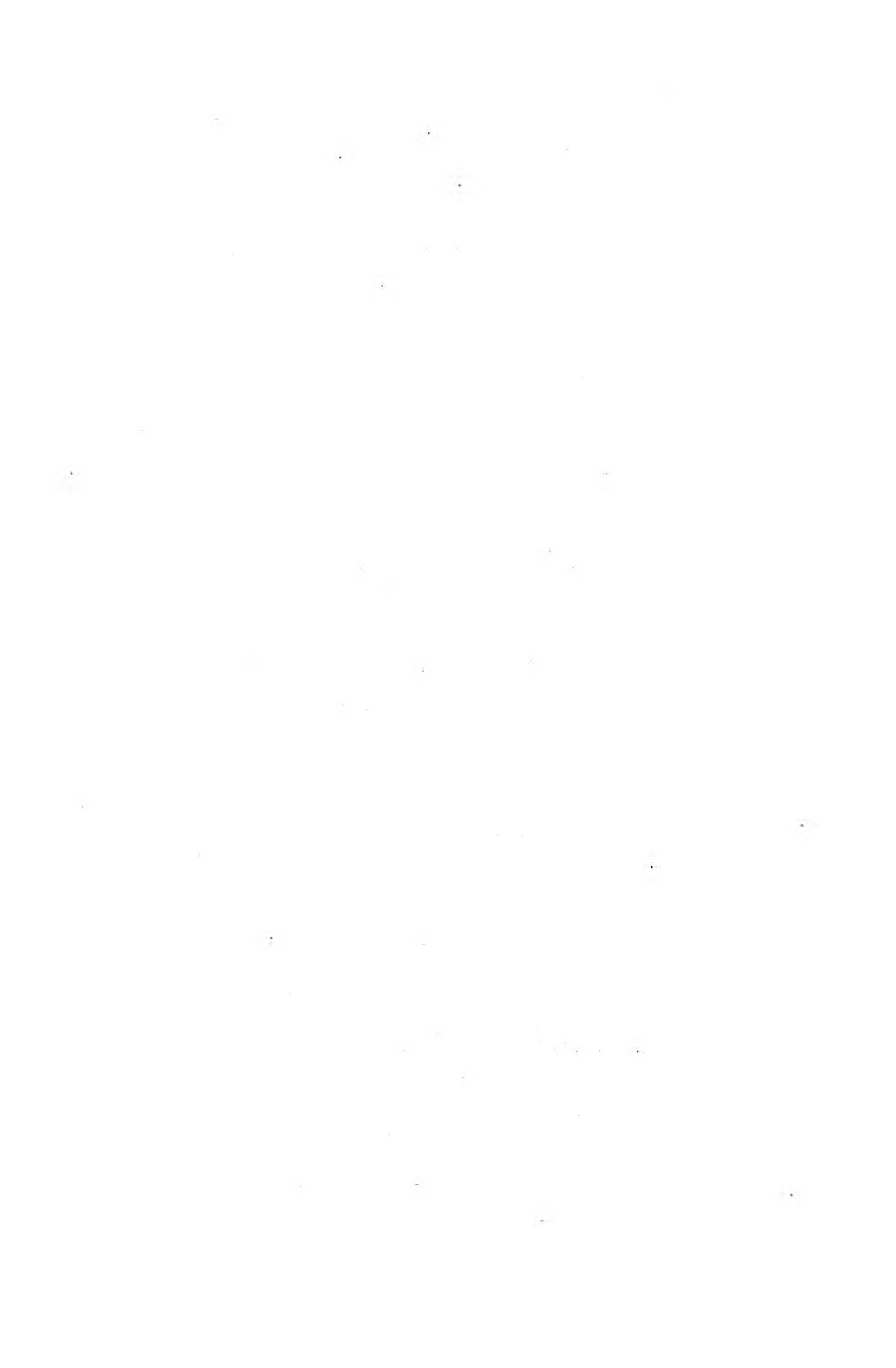
P. Beda Hophan O. S. B.

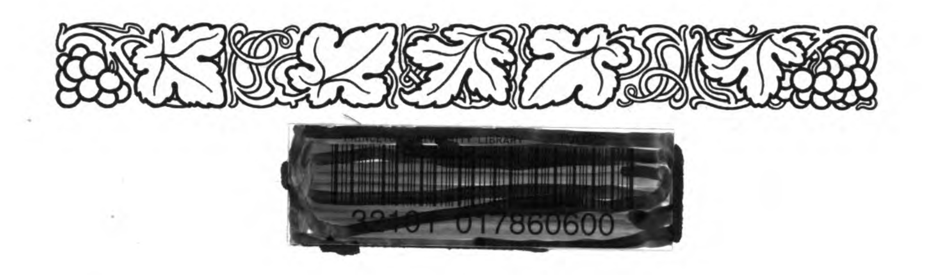


SOLOTHURN

Buch- & Kunstdruckerei Union

1904





Dem Hochwürdigsten Herrn

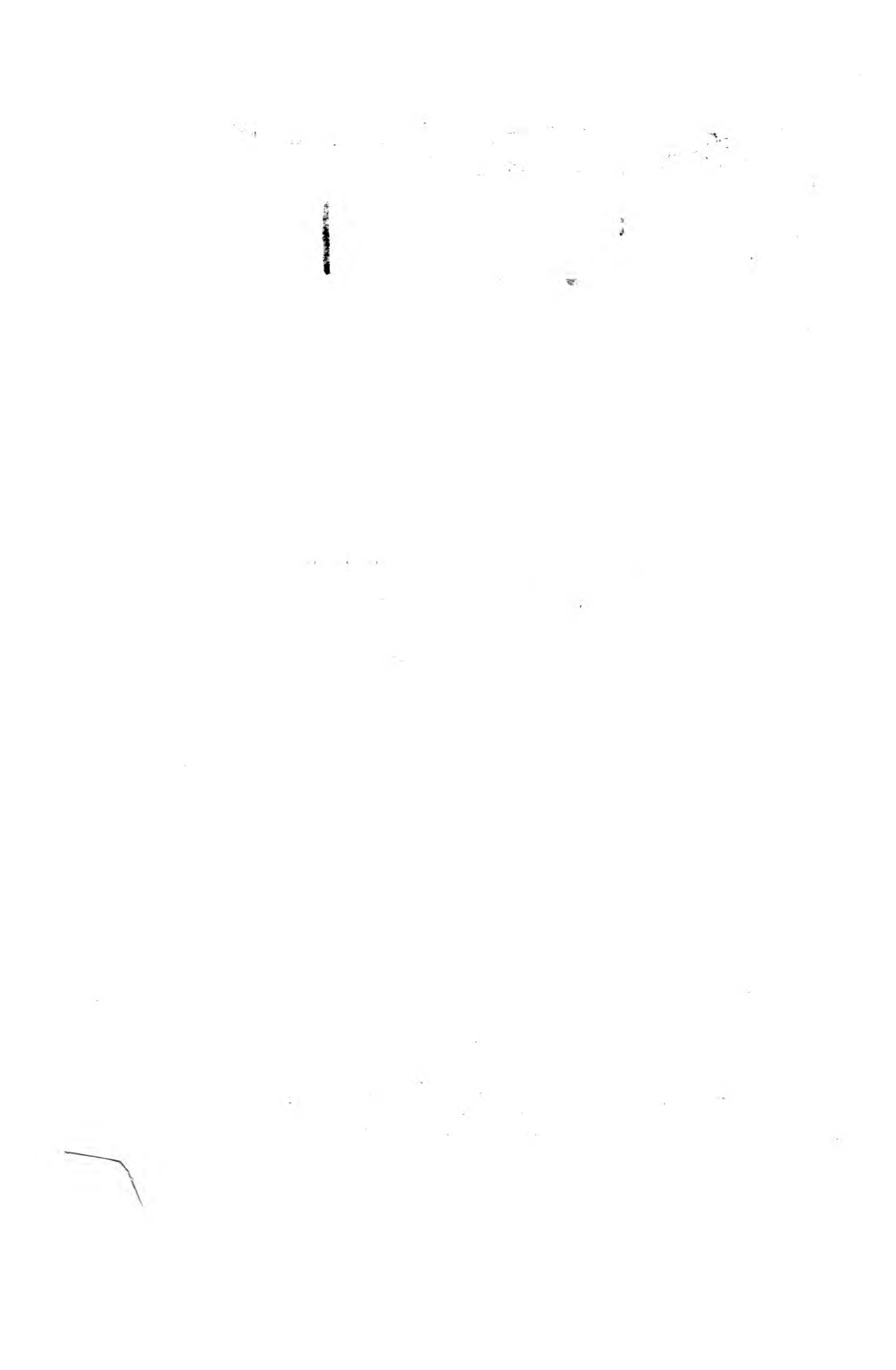
Benedictus Prevost O. S. B.

Abt des Benediktinerstiftes Disentis (Graubünden)

in Verehrung und Dankbarkeit zugeeignet

vom

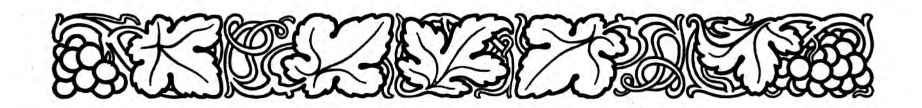
Verfasser.



Verzeichnis der zitierten Werke.

Bernays J., Lukian und die Kyniker. Berlin 1879.
Blümner J., Archäologische Studien zu Lukian. Breslau 1867.
Boissier G., La fin du paganisme. 2 vol., 2. édit., Paris 1894.
— La religion romaine d'Auguste aux Antonins. 2 vol., 5. édit., Paris 1900.
Bolderman P., Studia Lucianea. Lugdun.-Batav. 1893.
Bruns J., Lukians philosophische Satiren. Rheinisches Museum XLIII (1888).
— Lukian und Oenomaos. Rheinisches Museum XLIV (1889).
Burckhardt Jak., Griechische Kulturgeschichte, herausgegeben von J. Oeri. 3 Bände, 2. Auflage. Berlin und Stuttgart 1898 ff.
Christ W., Geschichte der griechischen Litteratur. Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft von Iw. Müller. VII. Band. 3. Auflage. München 1898.
Croiset Alf. et Maur., Histoire de la littérature grecque. 5 vol., 2. édit., Paris 1896 ff.
Croiset Maur., Essai sur la vie et les œuvres de Lucien. Paris 1882.
Döllinger Ign., Heidentum und Judentum. Regensburg 1857.
Förster R., Lucian in der Renaissance. Kiel 1886.
Friedländer L., Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. 3 Bände, 6. Auflage. Leipzig 1890.
Fritzsche F. V., Lucianus Samosatensis. Vol. I—III. Rostochii 1874 ff.
Fritzsche Th., Menipp und Horaz. Güstrow 1871.
Hahndel S., Ueber die gegen den Götterglauben gerichteten Schriften Lucians. St. Pölten 1875.
Heitz E., Des mimes de Sophron. Strasbourg 1851.
Helm, Lukian und die Philosophenschulen. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum und Pädagogik. IX. und X. Bandes Heft 3 und 4. (1902).
Hense O., Zu Lukian und Menippos. Festschrift für Theodor Gomperz. Wien 1902.
Herkenrath R., Studien zu den griechischen Grabinschriften. Feldkirch 1896.
Hirzel R., Der Dialog, ein litterarisch-historischer Versuch. 2 Bände. Leipzig 1895.
Hoffmann J. L., Lucian, der Satiriker, im Hinblick auf Glauben und Leben der Gegenwart geschildert. Nürnberg 1856.
Jacob K. G., Charakteristik Lucians von Samosata. Hamburg 1832.
Jakobitz C., Luciani Samosatensis opera. 3 vol. Lipsiæ 1887 ff.
Jentsch C., Hellenentum und Christentum. Leipzig 1903.
Mandybur T., Mitologia grecka w dyalogach Lukiana. — Ich konnte diese Schrift nur benützen durch den Auszug „Die griechische

Mythologie in den Dialogen Lukians", Bulletin international de l'académie des sciences de Cracovie 1900.
Martha C., Les moralistes sous l'empire romain. 2. édit. Paris 1866.
Mommsen Th., Römische Geschichte. V. Band, 4. Auflage. Berlin 1894.
Nägelsbach C. F., Die homerische Theologie. 3. Auflage, besorgt von G. Autenrieth. Nürnberg 1884.
— Die nachhomerische Theologie des griechischsn Volksglaubens bis auf Alexander. Nürnberg 1857.
Nestle W., Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung. Stuttgart 1901.
Niebuhr B. G., Vorträge über römische Geschichte, herausgegeben von M. Isler. 3 Bände. Berlin 1848.
Norden E., Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. 2 Bände. Leipzig 1898.
Orelli C., Allgemeine Religionsgeschichte. Bonn 1899.
Planck Ad., Quæstiones Lucianeæ. Tubingæ 1850.
Preller L., Griechische Mythologie. I. Band: Theogonie und Götter. 4. Auflage, bearbeitet von Robert C. Berlin 1894.
Rabasté F., Quid comicis debuerit Lucianus. Rhedonibus 1865.
Rohde E., Der griechische Roman und seine Vorläufer. 2. Aufl. Leipzig 1900.
— Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2 Bände. 3. Auflage. Tübingen und Leipzig 1903.
Roscher W., Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig 1884 ff.
Schmid W., Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus. 4 Bände. Stuttgart 1887—1897.
Schmidt O., Lukians Satiren gegen den Glauben seiner Zeit. Solothurn 1900.
Schömann G. F., Griechische Altertümer. 4. Auflage, neu bearbeitet von J. H. Lipsius. 2. Band: Die internationalen Verhältnisse und das Religionswesen. Berlin 1902.
Schulze P., Quæ ratio intercedat inter Lucianum et comicos Græcorum poetas. Berolini 1883.
Seeck O., Geschichte des Unterganges der antiken Welt. 2 Bände. Berlin 1901.
Sörgel J., Lukians Stellung zum Christentum. Kempten 1875.
Ueberweg Fr., Grundriss der Geschichte der Philosophie. I. Teil: Das Altertum. 7. Auflage, bearbeitet von M. Heinze. Berlin 1886.
Wasmannsdorf E., Luciani scripta, quæ ad Menippum spectant, inter se comparantur. Jenæ 1874.
Wieland C. M., Uebersetzung der Werke Lucians. 6 Bände. Leipzig 1788 bis 1799.
Wissowa G., Religion und Kultus der Römer. Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft von Iw. Müller. V. Band, 4. Abteilung. München 1902.
Zeller E., Philosophie der Griechen. 3 Teile. 3. Auflage. Leipzig 1879 ff.
Ziegeler E., De Luciano poetarum iudice et imitatore. Göttingen 1872.



Einleitung.

Unter den zahlreichen Schriften Lukians haben von jeher seine Dialoge gegen den Götterglauben viel Beachtung gefunden und noch in neuerer Zeit haben sie eine reiche Litteratur hervorgerufen, die sich teils speziell mit ihnen befasst, teils sie bei der Behandlung anderer Fragen berührt. Es bedarf daher wohl einer Rechtfertigung, wenn von neuem auf sie zurückgegriffen wird. Eine kurze Prüfung der vorhandenen Litteratur jedoch macht diese Rechtfertigung nicht schwer, denn sie ergibt, dass noch manche Fragen, die sich an diese Dialoge knüpfen, entweder gar nicht behandelt oder nicht in befriedigender Weise gelöst worden sind. Vielfach begnügte man sich mit Inhaltsangaben nebst Bemerkungen über Stärke und Tendenz der Götter- und Mythenverspottung und liess es ausserdem an genügender Berücksichtigung der Zeitverhältnisse fehlen, so z. B. Jacob und Hahndel. Andere, wie Croiset und O. Schmidt, haben diese Verhältnisse zwar berücksichtigt, da aber ihre Schriften mehr populären Charakter tragen, wurden manche Fragen, deren Beantwortung für die richtige Auffassung und Beurteilung dieser Dialoge nötig ist, kaum berührt. Namentlich fehlt bis jetzt, abgesehen von einigen Bemerkungen bei Hahndel und Croiset, eine Untersuchung über die Mittel, deren sich Lukian zum Zweck der satirischen Behandlung der Göttermythen und des Götterglaubens bediente. Diese Arbeit soll nun hier geleistet werden, und dabei soll auch das gegenseitige Verhältnis der in Frage kommenden Dialoge beleuchtet werden. Die dabei erzielten Resultate werden, betrachtet im Rahmen der Zeitverhältnisse und im Zusammenhang mit den damaligen religiösen Ideen, vielleicht die Möglichkeit bieten, die noch in

neuester Zeit ganz verschieden beantworteten Fragen über den eigentlichen Zweck und Charakter der Göttersatiren Lukians einer befriedigenderen Lösung entgegenzuführen. Um dies Ziel zu erreichen, erschien mir folgender Weg als der zweckmässigste.

Zunächst müssen die religiösen Zustände der Zeit Lukians, d. i. des zweiten Jahrhunderts n. Chr., natürlich nur in knappster Form, zur Darstellung kommen, da deren Kenntnis für das volle Verständnis der Satiren Lukians eine unerlässliche Voraussetzung bildet. Der zweite und Hauptteil hat die Aufgabe, Lukians Dialoge gegen den Götterglauben einer eingehenden Untersuchung nach ihrem Inhalt, ihrer Form, der Art der Satire und deren Mitteln, sowie nach ihrem gegenseitigen Verhältnis zu unterziehen. Die so gewonnenen Resultate sollen, aufgebaut auf das richtige Verständnis der religiösen Zustände der Zeit, es uns ermöglichen, die Frage nach der wahren Bedeutung und Tendenz der Götterdialoge Lukians zu beantworten.





I.

Religiöse Zustände zur Zeit Lukians.

Die Zeit, welcher Lukians Leben angehörte, war trotz grossen äusseren Glanzes eine Zeit des Niederganges. Nur auf religiösem Gebiete war es anders. Das aufblühende Christentum machte sich in immer stärkerem Masse fühlbar, aber auch das Heidentum raffte sich zu neuem Leben auf und trug deutlich die Kennzeichen einer geistigen Renaissance an sich. Wenn auch dieselbe die notwendige historische Entwicklung und den aus ihr resultierenden Sieg des Christentums nicht verhindern konnte, schob sie doch die Entscheidung um mehr als ein Jahrhundert hinaus. Im zweiten Jahrhundert hatte sie den Höhepunkt erreicht besonders durch die Begünstigung, die ihr die römischen Kaiser zu teil werden liessen, ohne freilich die zunehmende innere Schwäche bannen und dem fortschreitenden Verfalle der heidnischen Welt Stillstand gebieten zu können.

Eine erschöpfende Darstellung der religiösen Verhältnisse kann hier selbstverständlich nicht gegeben werden; es handelt sich dem Zwecke dieser Arbeit gemäss nur um die Hervorhebung dessen, was zum Verständnis und zur Beurteilung der in Frage stehenden Dialoge erforderlich ist. Es sind dies namentlich zwei Punkte: der Zustand der Götterverehrung und das Verhältnis der Zeitgenossen Lukians zum Mythenglauben.

Die heidnischen Religionen liessen sich gegenseitig gelten, jedes Volk pflegte die Götter des andern als solche anzuerkennen und die Römer nahmen mindestens seit dem zweiten punischen Kriege mit den eroberten Ländern auch die Götter derselben

bei sich auf[1]. Namentlich in der Kaiserzeit machte dieser Mischungsprozess zwischen einheimischen und fremden Gottheiten immer grössere Fortschritte; das Wort des Eusebius von der *πολύθεια μανία*[2] hat schon für Lukians Zeit Geltung, und der neue Götterhimmel war ein Spiegel der Vermischung der verschiedensten Kulturen, die damals im römischen Weltreiche zusammentrafen. Besondern Reiz übten die orientalischen Gottheiten aus. Zwei Momente waren es, welche ihren Kulten eine so rasche Verbreitung gewährten, einerseits das starke sinnliche Element, das in denselben zum Ausdruck kam, anderseits die religiöse Idee der Entsühnung und Erlösung, welche vorzüglich im Mithrasdienste zur Geltung gelangte[3].

Unter der äussern Hülle eines immer mehr ins Masslose sich entwickelnden Polytheismus macht sich aber in dieser Zeit ein starkes Drängen nach Monotheismus bemerkbar. Das unabsehbare Gewimmel von Göttern und Göttinnen und die dadurch nur gesteigerte Ungewissheit über das Wesen der höheren Mächte hatte bei vielen die Sehnsucht nach einer Gottheit erweckt, der man sich ganz hingeben, von der man in allen Lagen und Bedürfnissen Hilfe erflehen und erwarten dürfe, ohne unruhig und zweifelnd bald an diesen, bald an jenen Gott sich wenden zu müssen[4]. Diese Sehnsucht benützten die Philosophen bei ihren Versuchen, die bestehenden Religionsübungen mit ihren Lehren in bessere Harmonie zu bringen. So erklärten die Stoiker, allerdings mit geringem Erfolge, dem Volke, man dürfe nicht glauben, dass die Götter verschieden seien je nach der Nationalität ihrer Verehrer; wie Sonne, Mond, Himmel und Erde gemeinsam seien für die ganze Welt, obwohl sie nicht überall dieselbe Gestalt zeigten, so gebe es nur ein höchstes Wesen, wenn auch unter verschiedenen Namen[5]. Als dieses Wesen wurde bald Isis, bald Juppiter, später auch Sol u. a. bezeichnet; diese Vereinheitlichung wurde meist durch Identifika-

---

[1] So sagt z. B. Minut. Felix, Octav. 22: Aegyptia quondam nunc et Romana sacra sunt.

[2] Vit. Constant. II. 45 p. 382 B.

[3] Vgl. Rohde, Psyche II. 399 f.

[4] Vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum, S. 623 f.

[5] Plut. de Iside p. 377.

tionen hergestellt; so wurde z. B. Isis identifiziert mit Minerva, Venus, Diana, Proserpina, Ceres, Juno, Bellona und Hekate[1]). Dass man hierbei willkürlich und wenig übereinstimmend vorging, war unvermeidlich. Die Platoniker nahmen eine höchste Gottheit im monotheistischen Sinne an, die Stoiker hingegen im pantheistischen; letztere Auffassung scheint allmählich weite Verbreitung gefunden zu haben und hat wohl dazu beigetragen, dass die Ungewissheit über ein höchstes Wesen, statt gehoben zu werden, nur noch peinigender sich fühlbar machte[2]) und dass dem nach einer Allgottheit suchenden Gemüt zuletzt nur noch eine hohle, gespenstische Abstraktion blieb, die es nicht zu befriedigen vermochte.

Das Volk verhielt sich im Gegensatz zu den gebildeten Kreisen ziemlich konservativ, jedenfalls war es für die Vermischung der alten mit den neueren, orientalischen Gottheiten nicht recht zu gewinnen[3]). Trotzdem ist aber das Bedürfnis nach einer höchsten Gottheit besonders für das zweite Jahrhundert unverkennbar. Was den Namen anlangt, so lag es natürlich am nächsten, diesen höchsten Gott als Zeus zu bezeichnen, der ja schon seit Homer als der Vater der Götter und Menschen bekannt war. Freilich war im übrigen der homerische Zeus und mit ihm der ganze Olymp durch das Eindringen fremder Kulte auch beim Volke zurückgedrängt worden; die mittleren und unteren Volksschichten verehrten zwar noch solche älteren Gottheiten, die mit dem häuslichen und ländlichen Leben enger verwachsen waren oder die als Beschützer bestimmter Gewerbe galten wie z. B. Silvanus, Liber, Diana, Herkules, Minerva, Merkur, Aeskulap[4]), und der staatliche Götterkult beobachtete bekanntlich einen strengen Konservatismus, sonst aber zogen die neuen, aus dem Orient und aus Aegypten eingewanderten Götter viel mehr an. Ich sehe davon ab, hier

---

[1]) Apul. Met. XI. 5. Vgl. Döllinger a. a. O. p. 624 f.

[2]) Mancher mochte klagen wie schon Cicero: itaque cogimur dissensione sapientium dominum nostrum ignorare. (Academ. II. 41).

[3]) Vgl. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, III. p. 530.

[4]) Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, S. 75 f. Friedländer a. a. O. p. 585.

dies näher zu beweisen und mache nur mit Wissowa (a. a. O. 84) darauf aufmerksam, dass das Christentum gegen die neuen Kulte einen bedeutend stärkeren Kampf zu führen hatte als gegen die alten. Daraus folgt eben, dass der alte Götterglauben nicht mehr die frühere Macht über die Gemüter ausübte.

Was nun den Mythenglauben jener Zeit betrifft, so hielt zunächst von den Gebildeten wohl keiner mehr an der Wahrheit der mythologischen Erzählungen, wie sie von alters her in Poesie und Prosa überliefert waren, fest. Preisgeben wollte man sie dennoch nicht. Die schönsten Erzeugnisse in Litteratur und Kunst waren unzertrennlich mit den Mythen verbunden; von frühester Jugend an hatten sie durch Schulbildung, Theater, religiöse und patriotische Feste auf Phantasie und Gemüt stark eingewirkt. Konnte auch der gebildete Mann nicht mehr mit dem naiven Glauben seiner Kindheit den Mythen begegnen, so machten es ihm die angegebenen Gründe im vornherein schwer, dieselben in Bausch und Bogen abzuweisen. Man versuchte es daher, ihnen durch verschiedene Erklärungen einen solchen Sinn zu geben, dass den Forderungen von Vernunft und Sittlichkeit mehr Rechnung getragen wurde. Wenn uns nun zur Zeit Lukians besonders die Philosophen als Vertreter dieser Mythenerklärungen begegnen, so ist zu bemerken, dass sie mit dieser Rettung der alten Mythen auch noch den Zweck verfolgten, auf das Volk in religiösen Fragen mehr als früher einzuwirken. Wollten sie dies, dann durften sie die Mythen, die mit dem religiösen Denken des Volkes aufs engste verbunden waren, nicht verwerfen, sie mussten vielmehr dieselben zum Ausgangspunkte ihrer Lehren nehmen, nur das Anstössige aus ihnen weginterpretieren.

Die ältere euhemeristische Erklärung scheint wenig Anklang gefunden zu haben, da ihre Lehre vom Ursprung der Götter zu rationalistisch war[1]). Mit mehr Beifall wurden die Versuche der Stoiker aufgenommen. Sie wollten die Mythen durch allegorisch-physikalische Interpretationen annehmbarer machen, wobei manchmal die wunderlichsten Etymologien helfen

---

[1]) Vgl. Boissier, La religion romaine II. 125. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte II. 80 ff.

mussten [1]). Die sonderbarsten Mythen wurden durch Hinweisen auf Vorgänge in der Natur erklärt und gerechtfertigt [2]). Viele begnügten sich mit dieser Erklärungsweise; auch die Kyniker schlossen sich ihr an, ohne jedoch in der Annahme derartiger Allegorien so weit gehen zu wollen [3]).

Zu allgemeiner Geltung konnten es diese stoischen Lehren jedoch nicht bringen; denn während sie eng zusammenhingen mit dem ganzen pantheistischen Systeme der Schule, erwachte mit dem Ende des ersten christlichen Jahrhunderts ein immer lebhafteres Bedürfnis der Annahme persönlicher, übernatürlicher Mächte, die über das Weltall herrschten, nicht aber mit demselben eins bildeten. Da empfahl sich die platonische Philosophie mehr, die zudem auch fähiger war, neue, namentlich den orientalischen Kulten entlehnte Ideen in sich aufzunehmen [4]).

Die Platoniker hatten, dem Beispiele ihres Meisters folgend, die Lehre von den Dämonen in ihr theologisches System aufgenommen und sie weiter ausgebildet. Dieselbe benützten sie auch, um den Volksglauben mit einer reineren Gotteserkenntnis in Einklang zu bringen, indem sie den Mythen eine befriedigende Erklärung zu geben sich bemühten [5]). Die Götter sind, so lehrten sie, hoch erhaben über die menschliche Natur und unzugänglich für menschliche Leidenschaften [6]); wenn die Mythen von Liebe, Hass der Götter u. dgl. melden, so kann sich dies nicht auf die Götter selbst beziehen, sondern ist von den Dämonen gesagt. Jeder der Götter hat nämlich einen Dämon zur Seite, der von ihm Kraft und Macht und auch den Namen empfängt [7]). Diese Dämonen nun haben als Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen auch teil an der menschlichen sowohl wie an der göttlichen Natur; es gibt gute und böse Dämonen, sie können die menschlichen Schwachheiten und Leidenschaften an sich haben. So konnten also, nach dieser Lehre, die Dämonen

[1]) Vgl. Cicero, de nat. deor. II. 25.
[2]) Vgl. Döllinger a. a. O. 325.
[3]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II. 1, 328 f.
[4]) Vgl. Döllinger a. a. O. 597.
[5]) Vgl. Friedländer a. a. O. 515 f.
[6]) Apuleius, de deo Socrat. c. 12.
[7]) Plutarch, de def. orac. p. 421. Maxim. Tyr. Diss. XIV, 8.

überall an die Stelle der Volksgötter treten, wo von den letzteren solches ausgesagt wurde, was man mit dem reinen Gottesbegriff unverträglich fand, ohne es darum geradezu leugnen zu wollen. Die anstössigen Mythen wurden so erklärt und doch den Göttern der übernatürliche, über das Menschliche erhabene Charakter gewahrt.

In die breiteren Volksschichten drangen diese Mythendeutungen nicht trotz der erwähnten Versuche, welche besonders von den Stoikern zu dem Zwecke unternommen wurden, mit den religiösen Ansichten der Gebildeten die des Volkes mehr in Einklang zu bringen. Das Volk nahm gerade die bekanntesten und verbreitetsten Mythen immer noch im wörtlichen Sinne und bezog deren Inhalt auf die Götter selbst. Die Sorgfalt, mit der namentlich Pausanias in seiner Periegese die Mythen jedes einzelnen Ortes erwähnt, lässt nicht bloss auf das grosse Interesse schliessen, dessen sich dieselben noch erfreuten, sondern gar häufig geht aus seinen Berichten auch hervor, dass man noch mit naivem Glauben an diesen Erzählungen festhielt.

Wichtig für die Beurteilung der Götterdialoge Lukians ist es zu betonen, dass es in jener Zeit nicht an Bestrebungen fehlte, den alten Götterglauben neu zu beleben und in Ansehen zu bringen. Mit den Versuchen, das alte nationale Wesen im Gegensatze zu den orientalischen Einflüssen zu heben, stehen solche religiöse Regenerationen in enger Beziehung. Bedeutung gewannen sie noch durch die römischen Kaiser, die aus politischen Gründen dafür eintraten. Die Propaganda besorgten sehr häufig die damaligen Sophisten, die eine Art romantischer Richtung vertraten, „welche in der Kaiserzeit die alte homerische Religion teils aus religiösem, teils aus nationalem, teils aus politischem Bedürfnis wiederzubeleben bemüht war, und zwar nicht in der Art der Stoiker durch allegorische Umdeutungen, sondern durch Erneuerung des Glaubens an wunderbare Wirkungen der alten göttlichen und halbgöttlichen Mächte noch in der unmittelbaren Gegenwart. Solche Gläubigkeit herrschte zum Teil noch im Volke, aber auch philosophische Kreise, in deren Tradition der Dogmatismus gegeben war, wie Stoiker, Pythagoreer und Platoniker konnten damals eine gute Portion Wundergeschichten ohne Skepsis vertragen. . . . . Altgläubig in diesem

Sinne sind Pausanias und Arrian und wir haben deutliche Spuren von der Wiedererweckung der alten Kultformen seit der hadrianischen Zeit[1]."

Mit den alten Göttern suchten die Sophisten auch die Heroen wieder mehr zu Ehren zu bringen. Es ist erstaunlich, welche Wundergeschichten sie den Zeitgenossen bieten durften, um das Vorhandensein solcher Wesen zu beweisen. Häufig erwähnen sie Erscheinungen der Heroen auf den durch das Epos bekannten Schauplätzen, so z. B. des Achilles, Palamedes, Protesilaos u. a., und fordern unbedingten Glauben und Verehrung für die Göttlichkeit derselben[2]. Auch hierin wurden sie unterstützt durch das Beispiel römischer Kaiser, namentlich des Hadrian und des Alexander Severus.

Neuen Aufschwung nahm ferner, begünstigt durch die Antoninen, das Orakelwesen. Das altberühmte delphische Orakel zwar hatte an Einfluss und Bedeutung viel verloren; ob es im zweiten Jahrhundert n. Chr. überhaupt noch in Tätigkeit war, lässt sich aus den Worten des Pausanias, der die Denkwürdigkeiten Delphis im zehnten Buche (c. 24 f.) beschreibt, nicht ganz sicher erkennen; aus Juvenal (sat. VI, 555) geht wenigstens mit Gewissheit hervor, dass diese Orakelstätte an Ansehen viel eingebüsst hatte. Andere Orakel des Apollo scheinen hingegen damals noch viel befragt worden zu sein, z. B. das Branchidenorakel bei Milet und das Orakel zu Klaros[3]. Neben Apollo galten auch manche Heroen als Urheber mantischer Heiligtümer; berühmt war namentlich das Orakel des Amphilochos zu Mallos und dasjenige des Trophonios bei Lebadeia in Böotien. Ersteres nennt Pausanias (I. 34, 3) *μαντεῖον ἀψευδέστατον τῶν ἐπ' ἐμοῦ*, letzteres wurde zu Plutarchs Zeit viel befragt[4]) und behielt sein Ansehen, wie es scheint, bis in die Tage Tertullians[5]. Nicht nur etwa beim ungebildeten Volke zeigte sich das Festhalten am Orakelwesen, selbst die Gebildeten

---

[1]) Schmid W., Der Atticismus IV. 571 f.

[2]) Schmid W. a. a. O. IV. 572. — Vgl. Burckhardt a. a. O. II. 41 f. und besonders Rohde a. a. O. II. 348 ff.

[3]) Vgl. Schömann, Griechische Altertümer II. 327 ff.

[4]) Plutarch., de def. orac. c. 5.

[5]) Tertullian, de anima c. 46.

gaben viel darauf und traten, wenn nötig, als Verteidiger desselben auf, so Plutarch[1]) und manche Platoniker; Plotin wandte sich noch an die Apollo-Orakel, wie uns Porphyrios erzählt[2]), letzterer und Jamblichos taten es gleichfalls[3]). War man auch gewiss überzeugt, dass manche Orakelsprüche falsch und trügerisch ausfielen, ein mächtiger Beweggrund trieb immer wieder hin zu den Orakeln. Es war die in der Menschennatur tief gewurzelte Sehnsucht nach einer Offenbarung der Gottheit, verbunden mit dem damals sehr lebendigen Glauben an eine alles leitende Vorsehung. Die grosse Mannigfaltigkeit im Gebiete der Mantik mochte die Meisten befriedigen, manche jedoch fanden diese Befriedigung nicht, die eben nur ein auf göttlicher Offenbarung beruhendes Dogma gewähren konnte. Deshalb sehen wir, dass zahlreiche Gebildete jener Zeit, falls sie dem Christentum fern blieben, sich an die jüdische Religion in manchen Punkten anschlossen und letztere im ersten Jahrhundert n. Chr. einen so grossen Einfluss gewann, dass Philo glaubte hoffen zu dürfen, das Judentum werde einst die Religion der Welt werden[4]). Freilich nach der Zerstörung Jerusalems schlossen sich die Juden selbst immer mehr vom Heidentum ab und betrachteten die Proselyten als einen Aussatz für Israel[5]).

Diese kurzen Ausführungen über die religiösen Zustände

---

[1]) Als Beispiel, wie Plutarch das Ansehen des Orakelwesens dem Rationalismus gegenüber zu schützen versucht, möge folgende Stelle (Pericl. c. 6) dienen, auf die Nestle (Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung, S. 110) hinweist: „Man brachte eines Tages dem Perikles einen Widder, der nur ein Horn hatte. Der Seher Lampon deutete dies dahin, dass die Doppelherrschaft des Thukydides und Perikles bald von der Alleinherrschaft des Perikles werde abgelöst werden. Anaxagoras aber, der dabei war, öffnete den Schädel des Widders und erklärte die Abnormität aus der Beschaffenheit des Gehirns des Tieres. Plutarch macht dazu die wohlweise Bemerkung: *ἐκώλυε δ'οὐδέν, οἶμαι, καὶ τὸν φυσικὸν ἐπιτυγχάνειν καὶ τὸν μάντιν, τοῦ μὲν τὴν αἰτίαν, τοῦ δὲ τὸ τέλος ἐκλαμβάνοντος· ὑπέκειτο γὰρ τῷ μέν, ἐκ τίνων γέγονε καὶ πῶς πέφυκε, θεωρῆσαι· τῷ δέ, πρὸς τί γέγονε καὶ τί σημαίνει, προειπεῖν.*

[2]) Porphyr., vit. Plotin. c. 22.

[3]) Boissier, La fin du paganisme I. 96.

[4]) Philo, vit. Mos. p. 136.

[5]) Vgl. Friedländer a. a. O. 627 ff. Mommsen, Römische Geschichte V. 549 ff.

zur Zeit Lukians mögen für den Zweck dieser Arbeit genügen. Genau und in jedem einzelnen Falle das Verhältnis dieses Satirikers zu den Mythen und dem Götterglauben zu beurteilen, ist um so schwieriger, weil die Nachrichten der alten Schriftsteller ein buntes, häufig sich widersprechendes Bild der religiösen Lage bieten. Doch bestätigen sie hinlänglich, und mehr muss hier nicht nachgewiesen werden, dass der Götterglauben noch eine grosse Rolle im kulturellen und politischen Leben der damaligen Zeit gespielt hat, und man braucht nur an den gewaltigen Kampf der Kaiser bis Diokletian gegen das Christentum und an den regen Anteil der Volksschichten an demselben zu erinnern, um zu zeigen, welche Kraft den alten Glaubens- und Kultformen noch innewohnte.





II.
Lukians Dialoge über den Götterglauben.

Lukians Dialoge über den Götterglauben, die den Gegenstand dieser Untersuchung bilden, gehören unstreitig zu den interessantesten und zu den besten Erzeugnissen seiner litterarischen Tätigkeit [1]. Es herrscht in denselben ein angenehmer Wechsel und eine bunte Mannigfaltigkeit und die Mittel, wodurch Lukian dies erreicht, bezeugen sein schriftstellerisches und sein satirisches Talent. Diese Mittel sind es auch, die für die Beurteilung der hier zu behandelnden Dialoge wichtige Aufschlüsse geben und deren Betrachtung den besten Einblick gewährt in die von Lukian gewählte Disposition.

1. In den dialogi deorum und dialogi marini [2] werden die Götter vorgeführt, wie sie mit einander verkehren; Scenerie und Gegenstand der einzelnen Gespräche sind ganz der Mythologie entnommen. Es wird aber weder von Lukian selbst noch an seiner Stelle durch eine Dialogperson an den Göttern und Mythen Kritik geübt, dieselbe ist dem Urteil des Lesers überlassen und ergibt sich aus dem Inhalt und der Form der Gespräche.

---

[1]) Wenn Jacob (Charakteristik Lukians, S. 12) sagt: „Sonst gestehen wir gerne, dass diejenigen Stücke Lukians, in welchen er die Mythologie verspottet, im allgemeinen für uns zu den unerquicklichsten gehören, die dieser Schriftsteller hinterlassen hat“, so hat diese Ansicht ihren Grund in der unrichtigen Auffassung, die sich Jacob überhaupt von Lukians Charakter und Schriften bildete. Vgl. Croiset M., Essai sur la vie et les œuvres de Lucien p. 147, 1.

[2]) Die im Folgenden gegebenen lateinischen Titel der Dialoge sind die von Jakobitz in seiner Lukianausgabe (III. Index librorum) gewählten.

2. Lukian lässt eine Dialogperson an dem Götterglauben offene Kritik üben, die sich richtet:

a) gegen den Götterglauben, wie er durch die Mythen gegeben war und namentlich im Volke fortlebte; derselbe wird vom Standpunkte des gesunden Menschenverstandes aus ohne eigentliche philosophische Argumente bekämpft. Hierher sind zu rechnen: Saturnalia, Prometheus (seu Caucasus), Deorum concilium.

b) gegen den Götterglauben nach der Lehre der Stoiker. In den beiden Dialogen, Juppiter confutatus und Juppiter tragœdus, werden die wichtigsten Punkte der stoischen Theologie widerlegt und zwar gründet sich hier die Polemik auf philosophische Argumente.

1. Dialogi deorum und dialogi marini.

In diesen lebensvollen Gesprächen führt uns Lukian bloss Götter vor und lässt uns dieselben in ihrem Hauswesen, wie Wieland sich ausdrückt[1]), sehen. Sie sollen sich durch ihre eigenen Worte und den von ihnen eingeschlagenen Verkehrston charakterisieren, und die Auswahl, die Lukian unter dem mythologischen Stoffe für diese Dialoge getroffen hat, lässt die Götterwelt in den verschiedensten Situationen erscheinen.

Als Stoffe für diese Dialoge, namentlich für die dialogi deorum, sind mit Vorliebe solche Mythen gewählt, welche die verschiedensten Liebesgeschichten und Liebesabenteuer der verschiedenen Götter und Göttinnen zum Gegenstand haben[2]). Vor allem bieten die Zeusmythen reichlichen Stoff, wie z. B. in dial. deor. 4 und 5 die Erzählung von Zeus und Ganymed, und besonders oft die Verwandlungen, deren Zeus sich bei seinen Abenteuern auf Erden bediente[3]). Selbst die andern Götter müssen ihm bei derartigen Anlässen dienstbar sein; so erzählt Hermes in lebhafter Schilderung, wie viele mühsame Botendienste er Zeus leisten müsse (dial. deor. 24 c 2); Helios ist aus ähnlichem Grunde ungehalten und zieht einen vielsagenden Ver-

---

[1]) Uebersetzung II. 3.

[2]) Vgl. Mandybur, Die griechische Mythologie in den Dialogen Lukians, S. 5.

[3]) z. B. Dial. deor. 2; 5 c. 2; dial. mar. 15.

gleich zwischen den Sitten des Zeus und denen des Kronos[1]). Kurz, Hera darf nach dieser lukianischen Darstellung mit Recht zu Zeus sagen (dial. deor. 6, c. 3): *ὅλως κτῆμα καὶ παιδιὰ τοῦ ἔρωτος σύ γε.*

Uebrigens erscheinen auch viele der andern Götter nicht besser als Zeus; nicht nur Aphrodite[2]), Pan[3]), Priap und Dionysos[4]), sondern auch Ares[5]), Apollo[6]), Selene[7]), Hermes[8]) und selbst die Göttermutter[9]) sind der Macht des Eros unterworfen. Unter den Meergöttern ist es Poseidon, dessen Mythen am meisten zu derartigen Darstellungen verwendet werden[10]), und von seinen Untergebenen Alpheus[11]), Enicheus[12]) und Galateia[13]).

Für die weiter unten zu gebende Beurteilung dieser Stellen ist es wichtig zu beachten, welche Gestaltung Lukian dem Eros in diesen Dialogen gibt. Bei Homer ist Eros noch keine gesonderte, für sich bestehende Gottheit; in der späteren Litteratur kommt er bekanntlich sehr häufig vor, aber meistens noch in erhabener Auffassung „als das Princip verhängnisvoller Lebensverwicklungen und als die grosse Naturmacht, welcher alle Welt untertan ist“[14]). Lukian betont nun freilich auch die Macht dieses Gottes, allein Eros ist bei ihm der flatterhafte und durch-

---

[1]) dial. deor. 10 c. 2: *ταῦτα δ᾽οὖν, ὦ Ἑρυῆ, οὐκ ἐγίνετο ἐπὶ τοῦ Κρόνου . . . οὐδὲ ἀπόκοιτός ποτε ἐκεῖνος παρὰ τῆς Ῥέας ἦν οὐδὲ ἀπολιπὼν ἂν τὸν Οὐρανὸν ἐν Θήβαις ἐκοιμᾶτο . . ξένον δὲ ἢ παρηλλαγμένον οὐδέν.*

[2]) dial. deor. 11; 12; 15; 17 u. a.

[3]) a. a. O. 22.

[4]) a. a. O. 23.

[5]) a. a. O. 17; 19 u. a.

[6]) a. a. O. 14; 15 u. a.

[7]) a. a. O. 11.

[8]) a. a. O. 22.

[9]) a. a. O. 12. 19.

[10]) dial. mar. 3; 6; 13.

[11]) dial. mar. 3.

[12]) dial. mar. 13.

[13]) dial. mar. 1.

[14]) Preller, Griechische Mythologie I. 505.

triebene Knabe, wie ihn die hellenistische und römische Periode in Kunst und Poesie in den mannigfachsten Gestalten darstellt [1]).

Neben den Darstellungen von Liebesabenteuern finden sich manche andere, die mehr das Lächerliche an den Olympiern hervorheben. Götter und Göttinnen zeigen oft Neid und Eifersucht [2]), oft auch herrscht Streit unter ihnen [3]). Solche Streitscenen dienen hin und wieder nicht bloss dazu, die Götter zu verspotten, sondern auch die Mythen als lächerlich hinzustellen. So z. B. wenn Zeus der Hera gegenüber seinen ~~neuen~~ Mundschenk, Hephaistos, in drolligster Weise für amtsunfähig erklärt [4]); oder wenn Asklepios und Herakles im Zanke sich ihre Mythen gegenseitig vorhalten [5]) und wenn der Mythos von Hyakinthos und Daphne gegen die Sehergabe Apollos ausgespielt wird [6]).

Diese wenigen Angaben mögen genügen; erschöpfend den Inhalt der Dialoge wiederzugeben, ist nicht nötig für den Zweck dieser Arbeit und wäre auf einigen Seiten auch kaum möglich, denn Lukian hat es verstanden, in oft enge Rahmen reichhaltige Bilder zu zeichnen, und häufig enthält schon der einzelne Dialog mehrere jener Züge, die ich als besonders hervortretend aus der ganzen Sammlung der Dialoge herausgehoben und angeführt habe.

Die von Lukian hier gewählten Stoffe sind an sich nichts Neues, es sind allbekannte Mythen. Es drängt sich daher die Frage auf nach den Mitteln, die Lukian anwandte, um diese oft gehörten und oft schon behandelten Göttergeschichten nochmals seinen Zeitgenossen bieten zu können. Die Beantwortung

---

[1]) Vgl. Roscher, Ausführliches Lexikon der Mythologie I. 1, 1365 f. — Als Beispiele der erwähnten Erosgestaltung bei Lukian vgl. dial. deor. 2; 4 c. 3 ff; 11; 12 u. a.

[2]) dial. deor. 5; 15; 20. dial. mar. 10 u. a.

[3]) dial. deor. 13; 16; 17. dial. mar. 5; 13 u. a.

[4]) dial. deor. 5 c. 4: *Οὔκ, ἀλλὰ τὸν Ἥφαιστον ἔδει τὸν σὸν υἱὸν οἰνοχοεῖν ἡμῖν χωλεύοντα, ἐκ τῆς καμίνου ἥκοντα, ἔτι τῶν σπινθήρων ἀνάπλεων, ἄρτι τὴν πυράγραν ἀποτεθειμένον, καὶ ἀπ' ἐκείνων αὐτοῦ τῶν δακτύλων λαμβάνειν τὴν κύλικα καὶ ἐπισπασαμένους γε φιλῆσαι μεταξύ, ὅν οὐδ' ἂν ἡ μήτηρ σὺ ἡδέως φιλήσειας ὑπὸ τῆς ἀσβόλου κατηθαλωμένον τὸ πρόσωπον.*

[5]) dial. deor. 13.

[6]) dial. deor. 16 c. 1.

dieser Frage wird zur Erkenntnis des innern Charakters dieser Dialoge führen und im Verein mit andern Kriterien entscheiden lassen, ob wir es hier mit Satiren auf den Götterglauben zu tun haben.

Die beiden hauptsächlichsten Mittel, deren sich Lukian bei der Behandlung der Mythen bediente, sind: 1) Auswahl der Themata, 2) Form der Gespräche. Indem er nämlich, wie sich aus der obigen Skizzierung ergibt, aus den vielen Mythen, die ihm vorlagen, gerade solche herausgriff, durch die einzelne Fehler und Lächerlichkeiten an den Göttern scharf hervortreten, gab er seine Absicht kund, die Aufmerksamkeit der Leser auf diese Mängel zu richten. Sein Zweck konnte dabei sein, entweder gegen die Götter und Mythen zu polemisieren, oder aber auch nur seinen Lesern eine ergötzliche Unterhaltung zu bieten. Die Auswahl der Themata lässt nicht erkennen, welchen dieser beiden Endzwecke Lukian im Auge hatte; denn wenn auch einige der Gespräche, namentlich der dialogi marini, schon ihrem Thema nach den Gedanken an eine Polemik gar nicht aufkommen lassen, so behandelt doch die grosse Mehrzahl der Dialoge solche Mythen, gegen die ein Angriff an und für sich leicht möglich war. Es ist daher vor allem auf die Gestalt zu achten, in der Lukians Göttergespräche die Mythen wiedergeben.

Lukian erzählt in Prosa, was sonst in Poesie gekleidet war. Ohne Karikaturen zu zeichnen, führt er damit die Götter von ihren olympischen Höhen gleichsam herab und bringt sie dadurch der Vorstellung des Lesers näher. Ihre Würde wird herabgesetzt; dies um so mehr, da auch der Gesprächston, den Lukian sie anschlagen lässt, gar oft nichts von Erhabenheit an sich hat. Er zeigt nämlich, namentlich in den dialogi deorum, wie Martha sagt[1]), couleur familière, ou, comme nous dirions aujourd'hui, bourgeoise. In einigen Dialogen geht Lukian noch weiter, so z. B. in dial. deor. 4, wo Zeus mit seiner Lasterhaftigkeit in starken Gegensatz gestellt wird zu dem in Unschuld und Naivität erscheinenden Ganymed, oder in dial. deor. 6, wo Zeus der Hera gegenüber selbst den Ixion in Schutz nimmt. Besonders gilt dies von der Art, wie Lukian in dial.

[1]) Martha, Les moralistes sous l'empire romain, p. 347.

deor. 8 und 9 die Geburt der Athene und des Dionysos den Lesern vor Augen führt.

Neben solchen Stellen fehlen aber auch nicht schöne Schilderungen und Scenen voll köstlichen Humors; der Wechsel in der Art der Darstellung macht oft einen merkwürdigen Eindruck. Manche Dialoge erhalten sogar einen lieblichen, poetischen Reiz. Dies gilt namentlich von nicht wenigen der dialogi marini. So schildert Lukian in dial. mar. 1 c. 4 mit heiterer Laune den Polyphem als Musikanten; in dial. mar. 2, c. 2 erzählt der genannte Riese von den Wirkungen, die der Wein des Odysseus auf ihn ausgeübt habe; dial. mar. 8 behandelt anmutig Arions Rettung durch die Delphine und dial. mar. 15 ebenso den Mythos von Zeus und Europa. Doch auch die dialogi deorum ermangeln nicht gänzlich solcher Scenen [1]. Schön ist z. B. der Phaethon-Mythos behandelt in dial. deor. 25 c. 2, ferner der Raub des Ganymedes (dial. deor. 20 c. 6) und die Sage von Endymion und Selene (dial. deor. 11 c. 2); mit viel Laune und Humor wird in dial. deor. 7 vom kleinen Schelm

[1]) Wieland (Uebersetzung, II. 72 Anm. 1) sagt von den dialogi marini: „Ich sehe sie als eine Art flüchtiger teils mehr teils weniger ausgeführter Handzeichnungen an." Es ist dies etwas zu allgemein gesagt, aber der Vergleich einiger dieser Dialoge und auch einiger dialogi deorum mit Handzeichnungen ist richtig. Manche Scenen bei Lukian erinnern stark an Darstellungen der Kunst. Die Beschreibung des mit Ganymed spielenden Zeus in dial. deor. 5 c. 2 stimmt mit den bei Roscher (Lexikon der Mythologie I. 2, 1600) erwähnten Darstellungen fast ganz überein; zu dial. deor. 9 möchte ich bemerken, dass nach Plinius (nat. hist. XXXV, 140) von dem Künstler Ktesilochos eine travestierte Darstellung der Geburt des Dionysos bekannt war. Eros mit Löwen spielend, wie ihn Lukian in dial. deor. 12 c. 2 so schön zeichnet, war ein beliebter Vorwurf für Gemälde (vgl. Roscher a. a. O. I. 2, 2182). Wieland und Fritzsche (Lucianus Samosatensis, III. 1, 57) möchten wohl mit Recht auch dial. deor. 20 c. 6 (Raub des Ganymedes), ersterer (a. a. O. II. 109 Anm.) zudem dial. mar. 14 und 15 auf bildliche Darstellungen zurückführen. Die Vermutung, dass Lukian zu den genannten Schilderungen durch Kunstdenkmäler veranlasst oder wenigstens dabei durch dieselben beeinflusst war, liegt nahe, denn er besass einen wahrhaft klassischen Kunstgeschmack, war ein feiner Kunstkenner und -richter und hatte zudem selbst die Gabe äusserst plastischer Darstellung. — Es ist hier nicht der Ort näher darauf einzugehen, ich verweise auf Blümner (Archäologische Studien zu Lukian) und Förster (Lukian in der Renaissance, vgl. besonders S. 16 ff.). Vgl. Friedländer a. a. O. III. 318.

und Künstler Hermes erzählt; ein ähnlicher Ton ist in dial. deor. 13 angeschlagen, bei der Streitscene zwischen Asklepios und Herakles. Auch dial. deor. 21, wo die Prahlerei des Zeus mit der *σειρά* — die nebst dem *κεραυνός* überhaupt oft bei Lukian Erwähnung findet — den Stoff bietet, hat man wohl nur als einen guten Spass anzusehen.

Die Folge dieses Wechsels in der Darstellung der Götter und ihrer Mythen ist eine starke Verschiedenheit der beim Leser hervorgerufenen Empfindungen. Manchmal kann man sich des deutlichen Eindruckes nicht erwehren, es liege hier eine Verspottung der Götter vor; dann finden sich wieder Erzählungen und Schilderungen, bei denen nur heitere Laune und das Streben, dem Publikum unterhaltende Lektüre in schöner, geistreicher Form zu bieten, den Griffel geführt zu haben scheinen. Es bleibt bei einer solchen Beurteilung natürlich viel dem subjektiven Empfinden überlassen und eine vollständige Uebereinstimmung bezüglich des eigentlichen Zweckes dieser Dialoge wird kaum je zu erzielen sein. Aber soviel lässt sich meines Erachtens doch behaupten, dass von den dialogi deorum, besonders aber von den dialogi marini eine verhältnismässig grosse Anzahl keine, oder höchstens eine kaum bemerkbare Satire enthält. Das, was Lukians Zeitgenossen bei der Lektüre seiner Dialoge empfanden, war gewiss nur ein Ergötzen, ein Vergnügen an den witzigen Histörchen in vollendeter Form; sie haben in ihnen also kaum mehr als einen angenehmen Unterhaltungsstoff erblickt. Und dieser Eindruck wird sie sicherlich bei der Lektüre sämtlicher Gespräche begleitet haben und für sie auch ein Grund gewesen sein, in der ganzen Sammlung viel eher den Erguss heiterer Laune als eine satirische Verspottung der Götter zu sehen. Uebrigens kamen noch manche andere Gründe hinzu, die selbst jenen Dialogen, denen man auf den ersten Blick vielleicht eine satirische Tendenz hätte unterschieben können, jede polemische Schärfe nahmen und sie als bloss burleske, travestierende Behandlung der Göttermythen hinstellen mussten. Dies war der Fall bei den Dialogen, in denen die anthropomorphe Gestaltung der Götter besonders stark hervortritt, so dass diese zur vollen Menschlichkeit herabgezerrten Göttergestalten bei uns die Empfindung einer beabsichtigten

Lächerlichkeit erwecken, insbesondere die Liebesabenteuer des Zeus. Die Griechen waren nämlich an solche Götterdarstellungen zu sehr gewohnt, als dass sie Erzeugnisse wie die in Frage stehenden Dialoge Lukians als Produkte theologischer Polemik angesehen hätten. Solche Mythen hatte ihnen schon Homer geboten und Lukian lehnte sich ja ganz deutlich in manchen dieser Dialoge an das Epos an. Die geänderte Form, die Prosa, in der Lukian die alten Stoffe wiedergab, konnte an sich den Inhalt, der ja derselbe blieb, nicht in wesentlich anderem Lichte erscheinen lassen, und ausserdem hoben die wirklich schönen Scenen und humorvollen Darstellungen, die er einflocht, den Ton der ganzen Dialogreihe, so dass der den Mythen anhaftende poetische Reiz nicht zu sehr beeinträchtigt wurde. Das erotische Element in den Göttergesprächen Lukians wurde von seinem Publikum kaum anders aufgefasst als entsprechende Darstellungen bei Homer. Die Art dieser Auffassung wird so recht klar an einer Stelle der Odyssee. ϑ 266 ff findet sich die Erzählung von Ares und Aphrodite, die Lukian in dial. deor. 15 und 17 verwendet. Durch Homers Darstellung geht wie durch diejenige Lukians ein direkt komischer Ton und am Schlusse wird die Wirkung der Erzählung auf die Zuhörer ganz unzweideutig angegeben; es heisst da nämlich (v. 367 f):

ταῦτ' ἄρ' ἀοιδὸς ἄειδε περικλυτός · αὐτὰρ 'Οδυσσεὺς
τέρπετ' ἐνὶ φρησὶν ᾗσιν ἀκούων ἠδὲ καὶ ἄλλοι.

Und eine ähnliche Wirkung müssen Lukians Göttergespräche auf ihre Leser ausgeübt haben. Etwas Bedenkliches wurde in solchen Götterdarstellungen nicht gefunden und noch weit weniger fühlte sich jemand durch sie in seinen religiösen Empfindungen beleidigt. Auch die Anthropomorphismen, die Lukian allerdings gerne und häufig bis ins einzelne durchführt, konnten nicht auffallen, denn sie waren seit Homer den Griechen geläufig. Ich erinnere nur an die Streitscenen, die bei den homerischen Göttern nicht seltener sind, als bei den lukianischen und immer mit derselben komischen Wirkung.

Ausser Homer hatte schon früh die griechische Komödie, die alte und dann besonders die mittlere, durch ihre zahlreichen Göttertravestien auf den Götter- und Mythenglauben ungünstig eingewirkt und ihn nicht wenig erschüttert. Seither konnte

man die stärksten Vermenschlichungen der unsterblichen Götter ruhig hinnehmen und daran sich ergötzen; was Lukian in seinen Göttergesprächen vorführte, war zum Teil eine Nachahmung der Komödie[1]), die aber nie so weit geht wie z. B. Aristophanes mit der Dionysosfigur in den Fröschen. Erwägt man schliesslich, dass so, wie Lukian die Götter schildert, die Kunst, insbesondere die Malerei, sie darzustellen schon längst gewohnt war (man denke nur an die vielen, oft recht gewagten mythologischen Scenen auf Vasen), so wird man zugeben müssen, dass alle diese Gründe dazu beigetragen haben, den satirischen Charakter von Lukians dialogi deorum sowohl wie der dialogi marini bis zur Unmerklichkeit zu verwischen. Unter den Lesern derselben konnte es vielleicht einige wenige geben, denen diese Schriften Lukians mit den damaligen religiösen Bestrebungen nicht recht vereinbar erschienen; zur Förderung der von manchen Kreisen eifrig betriebenen Wiederbelebung des alten Glaubens war eine derartige Schriftstellerei freilich nicht das richtige Mittel, allein die lag Lukian wirklich fern, und als offene, wirkliche Satire konnten seine Göttergespräche jedenfalls nicht betrachtet werden. Der Verfasser trat ja mit seiner eigenen Ansicht nirgends hervor und in der Art, wie er die Mythen behandelte, lag noch kein mit unverkennbarer Absicht unternommener Angriff auf die Götterwelt. Doch wenn auch Lukian bei solchen Zeitgenossen, die sich ernstlich bemühten, die Religion der Väter zu retten, keinen Beifall fand, das grosse, gebildete Publikum, für das er diese Dialoge geschrieben hatte, konnte sich an ihnen belustigen und den Schriftsteller loben, der die alten Sagen in ein so anmutiges und liebreizendes neues Gewand zu kleiden verstanden hatte.

2 a.

a) **Saturnalia.** Die Situation ist folgende: Ein Priester benützt die mit dem Feste der Saturnalien verbundene grössere

---

[1]) Vgl. Schulze, Quæ ratio intercedat inter Lucianum et comicos Græcorum poetas, p. 39 ff. Bolderman, Studia Lucianea, p. 69 ff. Rabasté, Quid comicis debuerit Lucianus, p. 46 ff. — Ob Lukian auch die Mimen des Sophron, wo die Götter in ähnlicher Gestalt erscheinen, benützt hat, lässt sich nicht sicher nachweisen (vgl. Heitz, Des mimes de Sophron, p. 76).

Freiheit des Wortes[1]), um dem alten Kronos in vertraulichem Gespräche einige Fragen, die sich ihm aus dem Mythos dieses Gottes ergeben, vorzulegen (c. 5 ff.), nachdem Kronos die vorher von dem Priester vorgebrachten Bitten um Reichtum u. dergl. nicht erfüllen zu können erklärt hat (c. 1 f.).

Ein geschickter Kunstgriff Lukians war es zunächst, den alten Kronos als Dialogperson einzuführen und ihn den eigenen Mythos scharf verurteilen zu lassen. Kronos gerät in nicht geringes Erstaunen, das sich alsbald in Zorn verwandelt, da er durch den Priester erfährt, welche Mythen über ihn im Umlaufe sind. Als jener sich für seine Mitteilung auf Homer und Hesiod beruft (c. 5), fertigt ihn der erzürnte Gott kurz ab mit der Bemerkung, Homer sei ja blind gewesen und Hesiod habe als *ποιμήν* und *ἀλαζών* nichts Vernünftiges gewusst. Hierauf sucht Kronos durch seine Kritik den Mythos selbst zu vernichten, indem er besonders dessen Roheit und Unglaubwürdigkeit hervorhebt. So etwas wie die eigenen Kinder zu verzehren, komme ja nicht einmal bei den Menschen vor, geschweige denn bei den Göttern; aber gesetzt auch, er habe dies tun wollen, wie hätte er nicht merken sollen, dass er statt eines Kindes einen Stein verschlinge — *εἰ μὴ ἀνάλγητος εἴη τοὺς ὀδόντας*! Ebenso unwahr sei die Erzählung von einem Zwist zwischen ihm und Zeus; er habe freiwillig die Regierung abgetreten, und, dass er nicht im Tataros eingesperrt sei, das sehe der Priester jetzt ja mit eigenen Augen (c. 6).

Bisher hat Kronos seine Rolle nicht schlecht gespielt; nun aber tritt ein Umschwung ein: indem Lukian ihn den wahren Sachverhalt erklären lässt, überhäuft er ihn mit beissendem Spott; denn durch diese Erklärung beraubt sich Kronos selbst seiner Göttlichkeit. Alter mit seinem Podagra und seinem Verlangen nach Ruhe habe ihn, so erklärt er, bewogen, abzudanken und die Weltherrschaft an Zeus abzutreten (c. 7). Wieland

---

[1]) Libertas Decembris, Hor. Sat. II. 7, 4. — Aus c. 9 (*τί δή ποτε ἁβρὸς οὕτω θεὸς ὢν καὶ γέρων ἐπιλεξάμενος τὸ ἀτερπέστατον, ὁπότε ἡ χιὼν ἐπέχει τὰ πάντα*) folgt, dass Lukian hier die römischen Saturnalien vor Augen hat, denn diese wurden im Dezember gefeiert, die athenischen hingegen im Juli; eine kleinere Feier fand in Athen statt im März bis April.

macht hierzu die treffende Bemerkung: „Ein Gott, der Podagra hat, ist, als Gott, nicht um ein Haar besser als einer, der einen Stein aufisst und sein Kind gegessen zu haben glaubt[1]." Dieser Eindruck, dass ein solcher Gott eben kein Gott ist, wird noch dadurch verstärkt, dass Lukian den Kronos eine wiederum stark menschlich gefärbte Darstellung von dem Leben, das er vor der Resignation führte[2], und dem viel gemütlicheren und sorgenfreieren, das er nun geniesse[3], geben lässt.

So dargestellt, erscheint der Mythos als ein läppisches Geschwätz; allein da durch den ganzen Dialog ein mehr gemütlicher als satirischer Ton geht, wird man sich der bittern Ironie, die Lukian hier über den altehrwürdigen Mythos von Kronos ausgiesst, gar nicht recht bewusst, und die so witzig gekennzeichnete Figur des alten, leicht reizbaren Kronos erregt zu viel unbefangene Heiterkeit, als dass der Gedanke an einen ernsthaften Angriff auf den alten Glauben im Leser aufkommen könnte. Immerhin mag Lukian einen solchen beabsichtigt haben — sein sonstiges Verhalten gegen die Mythen schliesst diese Annahme nicht aus — allein an sich konnte auch diese Schrift von den Zeitgenossen nicht als eine beabsichtigte Kritik ihrer religiösen Anschauungen empfunden werden.

Die hier zum Ausdruck kommende heitere Laune und die lebendige Darstellung sprechen gegen die Annahme, diese Schrift gehöre wegen innerer Mängel in das Greisenalter Lukians[4], sie ist vielmehr in die gleiche Zeit mit den andern hier behandelten Dialogen anzusetzen[5]. Dies macht zudem das Ergebnis der Quellenuntersuchung wahrscheinlicher; die Saturnalia haben

---

[1]) Uebersetzung III. 10, Anm. 5.

[2]) c. 7: *ἀεὶ ἀναθεῖν ἔδει ἄνω καὶ κάτω τὸν κεραυνὸν διηρμένον τοὺς ἐπιόρκους ἢ ἱεροσύλους ἢ βιαίους καταφλέγοντα . . . καλῶς ἔχειν ἐδόκει μοι διανείμαντα τοῖς παισὶν οὖσι τὴν ἀρχὴν αὐτὸν εὐωχεῖσθαι . . . οὔτε βροντῶντα ἢ ἀστράπτοντα ἢ χάλαζαν . . βάλλειν ἀναγκαζόμενον.*

[3]) l. c.: *πρεσβυτικόν τινα τοῦτον ἥδιστον βίον διάγω ζωρότερον πίνων τὸ νέκταρ, τῷ Ἰαπετῷ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς ἡλικιώταις προσμυθολογῶν.*

[4]) Mandybur a. a. O. 4. Christ, Griechische Litteraturgeschichte, S. 743.

[5]) Dieser Ansicht sind auch Croiset a. a. O. 63; Bolderman a. a. O. 133; Planck, Quæstiones Lucianeæ, p. 19.

nämlich zum Vorbilde wohl die ἐπιστολαὶ κεκομψευμέναι ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν προσώπου des Menippos von Gadara[1]), der gegen den Götterglauben eine ähnliche Stellung einnahm wie später Lukian[2]). Auf Menippos als Vorbild gehen nun auch andere Schriften Lukians zurück, die aber nicht erst in dessen Greisenalter entstanden; es wird sich daher empfehlen, mit diesen Schriften auch die Saturnalia in die gleiche frühere Abfassungszeit, etwa zwischen 155 und 165 n. Chr., wohin die übrigen Schriften Lukians gegen den Götterglauben gehören[3]), zu setzen.

β) **Prometheus.** Interessanter als in den Saturnalia ist der Stoff, den Lukian im Prometheus gewählt hat. Nach einer kurzen Einleitung, die uns mit lebhaften Farben die grausame Scene vor Augen malt, wie der unglückliche Titan auf Zeus' Befehl von Hermes und Hephaistos an den Kaukasusfelsen geschmiedet wird, lässt Lukian den Prometheus gegen die ihm von Hermes zur Last gelegten Vergehen sich verteidigen. Diese Verteidigung wird aber zur heftigsten Anklage besonders gegen Zeus, so dass Hermes am Schlusse ausruft: δεινῶς αὐτοῦ (Διὸς) κατηγόρηκας ἀπολογεῖσθαι δοκῶν (c. 20)!

Hermes hatte als Grund der harten Strafe dem Prometheus drei Verbrechen angegeben: dass er den Zeus bei einer Fleischverteilung übervorteilt, dass er die Menschen gebildet und dass er den Göttern das Feuer entwendet habe, um es den Menschen zu geben (c. 3), und diese drei Anklagen entkräftet Prometheus der Reihe nach.

Durch die Verteidigung, die Prometheus wegen der betrügerischen Fleischverteilung führt (c. 7—10), erscheint Zeus nicht als ein mit Recht erzürnter Gebieter und als mächtiger Gott, sondern als kindisch und nach Kinderart reizbar. Prometheus stellt nämlich jenen Betrug als einen Scherz hin, wie man deren bei Tisch sich überall erlauben dürfe. Die ohnehin

---

[1]) Vgl. Wasmannsdorf, Luciani scripta, quæ ad Menippum spectant, inter se comparantur et diiudicantur, p. 13; Th. Fritzsche, Menipp und Horaz, S. 10; Bolderman a. a. O. 82; Croiset a. a. O. 60.

[2]) Vgl. Croiset, Histoire de la littérature grecque V 48; Wasmannsdorf a. a. O. 13.

[3]) Bolderman a. a. O. 133.

klägliche Figur, die Zeus infolge dieser Darstellung spielt, wird noch jämmerlicher durch den Gegensatz zu dem weit vernünftigern und gesittetern Verhalten der Menschen, das Prometheus dem jähzornigen, unvernünftigen Gebahren der Götter geschickt gegenüberstellt.

Schärfer noch rückt Prometheus dem Zeus und den übrigen Göttern zu Leibe bei der Rechtfertigung der Menschenbildung. Ihre gepriesene göttliche Vollkommenheit wird von Prometheus stark herabgesetzt durch den Nachweis, dass die Götter ja erst durch das Dasein der Menschen der vollen Glückseligkeit teilhaftig werden konnten (c. 12—15). Interessant ist hier namentlich folgender Gedanke: *ἐνδεῖν τι ᾤμην τῷ θείῳ, μὴ ὄντος τοῦ ἐναντίου αὐτῷ καὶ πρὸς ὃ ἔμελλεν ἡ ἐξέτασις γιγνομένη εὐδαιμονέστερον ἀποφαίνειν αὐτό* (c. 12).

Seinen Haupttrumpf aber spielt Prometheus im Folgenden aus. Er supponiert einen Einwurf, den ihm Hermes wegen der Lasterhaftigkeit der von ihm gebildeten Menschen machen könnte: *ἀλλὰ κακοῦργοί τινες, φῄς, ἐν αὐτοῖς καὶ μοιχεύουσι καὶ πολεμοῦσι καὶ ἀδελφὰς γαμοῦσι καὶ πατράσιν ἐπιβουλεύουσι* (c. 16), um ihn ebenso kurz als schlagend zu widerlegen: *παρ' ἡμῖν γὰρ οὐχὶ πολλὴ τούτων ἀφθονία*; er zeigt dann weiter, wie wenig Ursache die Götter hätten, ihm die Bildung des Menschen vorzuwerfen, indem er sagt: *ὃ δὲ μάλιστά με ἀποπνίγει, τοῦτ' ἐστίν, ὅτι μεμφόμενοι τὴν ἀνθρωποιίαν, καὶ μάλιστά γε τὰς γυναῖκας, ὅμως ἐρᾶτε αὐτῶν καὶ οὐ διαλείπετε κατιόντες, ἄρτι μὲν ταῦροι, ἄρτι δὲ σάτυροι καὶ κύκνοι γινόμενοι* (c. 17). Prometheus spricht von den Göttern im allgemeinen, dass er aber vor allem auf Zeus hinzielt, sieht man sofort. —

Auch die Verteidigung gegen den dritten Vorwurf führt Prometheus geschickt und bündig. Er beweist, dass die Mitteilung des Feuers an die Menschen die Götter um nichts ärmer gemacht habe. Wenn sie ihm also darob zürnten, so sei dies purer Neid (*φθόνος ἄντικρυς*), während sie doch — meint er boshaft — neidlos und *δωτῆρες ἐάων* [1]) sein sollten. Ausserdem

---

[1]) Homer, Od. *ϑ* 325. — Lukians Ausdruck *θεοὺς . . χρὴ . . ἔξω φθόνου παντὸς ἑστάναι* (c. 18) erinnert an Plato, Phædr. p. 247 A: *φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἵσταται.*

zeigten sie sich dadurch gegen ihn höchst undankbar, denn erst das von ihm geschickte Feuer ermögliche den Menschen die Opfer. Diese stellt er aber nicht als Zeichen der Verehrung hin, die etwa die Menschen den Göttern schuldig seien, sondern nur als einen den Göttern sinnlich angenehmen Genuss (c. 18 bis 20). Also wieder eine ganz anthropomorphe Auffassung.

Bei der Beurteilung dieses Dialogs ist zunächst zu berücksichtigen, dass er stark an die sophistische Richtung mahnt, die Lukian besonders im Anfang seiner Schriftstellerei vertrat. Der Prometheus nimmt seinem Aufbau nach eine Mittelstellung zwischen den rhetorisch-sophistischen und dialogisch-satirischen Schriften Lukians ein. Die Dialogform ist hier noch schwach ausgebildet, sie kommt nur am Anfang (c. 1—6) und am Schlusse (c. 20 und 21) zur Anwendung, die ganze übrige Partie der Schrift ist eigentlich ein echt sophistischer Vortrag über das Thema: Wie würde sich Prometheus gegen die Anklagen des Zeus verteidigt haben? Auf die sophistische Manier weist deutlich auch die Behandlung der Aufgabe hin, so wird z. B. die Anklage in drei streng geschiedene Punkte zerlegt, die dann in derselben Reihenfolge von Prometheus erledigt werden; charakteristisch sind ferner die Uebergänge von einem Punkte zu dem andern, so in c. 7: *καὶ πρῶτόν γε ἄκουε τὸ περὶ κρεῶν*, c. 11: *περὶ δὲ τῆς πλαστικῆς καὶ ὅτι τοὺς ἀνθρώπους ἐποίησα, καιρὸς ἤδη λέγειν*, c. 18: *ἤδη δὲ καὶ ἐπὶ τὸ πῦρ, εἰ δοκεῖ, μετελεύσομαι.* Die Argumentationsweise endlich ist auch einigemale ganz in der bekannten Art der Rhetoren und Sophisten gehalten, z. B. in c. 9, c. 14, c. 15 der Hinweis auf *τὸ συμφέρον.*

Der Prometheus-Mythos war gewiss für jeden Schriftsteller, der die Mythologie bekämpfen wollte, ein geeigneter Stoff und konnte, richtig behandelt, zur starken Satire auf die Götter und Mythen werden. Eine solche aber ist dieser Dialog Lukians nicht. Lukian wendet zwar hin und wieder ganz treffende Mittel an, um den Prometheus eine gute Verteidigung führen zu lassen; er hebt den Gegensatz zwischen Göttern und Menschen zum Nachteile der ersteren hervor, er betont die Unsittlichkeit der Götter und besonders des Zeus, doch im allgemeinen ist die Argumentation keine so tiefgehende und vernichtende, wie sie es an der Hand dieses Mythos hätte sein können. Was aber

in den Augen der damaligen Zeit den satirischen Charakter dieses Dialogs noch mehr abschwächen musste, war sein sophistisches Gepräge. Man kannte die Sophisten zu gut, um nicht zu wissen, dass sie alle möglichen Themata meist nur der Uebung und des Beifalls halber behandelten. Dieser Beifall wurde aber hauptsächlich nur der Form gezollt und auch nur für diese beansprucht, der Inhalt war Nebensache geworden [1]). Wenn nun ein Sophist seinen Stoff der Mythologie entnahm und denselben in einer Weise behandelte, wie es Lukian hier tut, so sah man darin nicht so sehr einen Angriff auf die Mythen, als vielmehr nur ein Mittel, um ein kleines dialektisches Kunststück in gefälliger Form einem gebildeten Publikum zu bieten. Gefiel die Form, dann verargte man dem Verfasser die Wahl des Stoffes nicht; seine Worte voll Witz und Anmut wurden nicht ihrem Inhalte nach beurteilt.

γ) **Deorum concilium.** Mit diesem Stücke wendet sich Lukian gegen den ganzen Götterstaat und gegen die Mythen im allgemeinen. Die Situation ist eine glücklich ersonnene und enthält schon an sich einen boshaften Zug. Die alten Bewohner des Olymp beschweren sich nämlich über die Masse der neuen Eindringlinge, müssen jedoch hören, dass sie selbst die Zustände verschuldet haben, die sie nun beklagen. Wir haben hier eine Bekämpfung sowohl der neuen als auch der alten Götter.

Die Polemik führt in diesem Dialoge der Gott Momos. Welche Ironie, den Göttern aus ihrer eigenen Mitte einen Gegner erstehen zu lassen! Und nicht als Vertreter jener Eigenschaft, als deren Personifikation ihn schon sein Name erscheinen lässt und auch die sprichwörtlich gewordene Volksanschauung angesehen hat [2]), der Sucht, zu tadeln um jeden Preis, unter-

[1]) Croiset hat dies ganz ausser acht gelassen und dem Prometheus zu viel Bedeutung zugeschrieben, a. a. O. 217 ff. — Aus der Rhetorenschule mochte Lukian nebst der Anregung auch den Stoff zu diesem Dialog empfangen haben; dass ihm die berühmte Tragödie des Aischylos dabei vorschwebte (vgl. Fr. Fritzsche a. a. O. 122; Schulze a. a. O. 41), ist leicht möglich.

[2]) Schon bei Plato findet sich sprichwörtlich: *οὐδ' ἂν ὁ Μῶμος τοῦτο μέμψαιτο* (rep. VI p. 487 A). Vgl. Babrios fab. 59 (edit. Schneidew.): *ἀρεστὸν ἁπλῶς οὐδέν ἐστι τῷ Μώμῳ.*

zieht Momos hier die Zustände im Götterstaate seiner vernichtenden Kritik, sondern Lukian selbst ist es, der sich hinter der Maske dieses Gottes verbirgt, und die Prinzipien seiner eigenen Kritik legt er in den Worten dar, mit denen er c. 2 den Gott Momos sich selbst charakterisieren lässt: ἐλεύθερός εἰμι τὴν γλῶτταν καὶ οὐδὲν ἂν κατασιωπήσαιμι τῶν οὐ καλῶς γιγνομένων· διελέγχω γὰρ ἅπαντα καὶ λέγω τὰ δοκοῦντά μοι ἐς τὸ φανερὸν οὔτε δεδιώς τινα οὔτε ὑπ' αἰδοῦς ἐπικαλύπτων τὴν γνώμην [1]).

Nachdem Zeus die Götter aufgefordert hat, ihre Klagen wegen der unwürdigen Eindringlinge in den Olymp vorzubringen, ergreift Momos das Wort. Zunächst wendet er sich gegen einige der schon lange im Olymp ansässigen, aber doch nicht zum alten Götterstaate gehörigen Genossen. Durch drastische Schilderung stellt er den Dionysos mit seiner Schaar von Begleitern als einen recht unwürdigen Gott dar, der einer noch unwürdigern Gesellschaft Eingang in den Olymp verschafft habe, nämlich dem Pan, Silenos, den Satyren und sogar dem Hund der Erigone. Hier wird die halb tierische Gestalt mancher der Genannten stark betont (c. 4 und 5). Auch gegen Herakles und Aeskulap will Momos losziehen und, trotzdem Zeus es ihm verbietet, kann er eine boshafte (an dial. deor. 13 erinnernde) Bemerkung über die beiden nicht lassen (ἔτι τὰ σημεῖα ἔχουσι τοῦ πυρός. c. 6). Viel heftiger wird sein Ingrimm, da wo er sich den neuesten Göttern zuwendet, dem Attis, Korybas, Sabazius und Mithras, deren letzterer nicht einmal der griechischen Sprache kundig sei, ὥστε οὐδ', ἤν προπίῃ τις, ξυνίησι (c. 9); am schlimmsten kommen die aus Aegypten eingewanderten Götter weg. Momos fährt sie mit folgenden Worten an: σὺ δέ, ὦ κυνοπρόσωπε καὶ σινδόσιν ἐσταλμένε Αἰγύπτιε, τίς εἶ, ὦ βέλτιστε, ἢ πῶς ἀξιοῖς θεὸς εἶναι ὑλακτῶν [2]); τί δὲ βουλόμενος καὶ ὁ ποικίλος οὗτος ταῦρος ὁ Μεμ-

---

[1]) Vgl. über die Bedeutung des Momos als Dialogperson bei Lukian Croiset a. a. O. 358 f.; daselbst findet sich auch das Mythologische über Momos zusammengestellt, wozu noch zu vergleichen ist Roscher a. a. O. II. 2, 3117 ff. — Den Momos kurzweg als „Hofnarren des Olymp“ zu bezeichnen, wie Hoffmann (Lukian, der Satiriker, S. 33) es tut, ist nicht richtig.

[2]) Gemeint ist hiermit Hermanubis. Lukian war nicht der erste und auch nicht der einzige, der sich an dieser Gottheit stiess. „Die halbtierische Gestalt des Gottes forderte sowohl den Schönheitssinn der Griechen und Römer als auch den Glaubenseifer der Christen zu Hohn und Spott heraus.

φίτης προσκυνεῖται καὶ χρᾷ καὶ προφήτας ἔχει κτλ (c. 10). Doch nicht nur diese Götter ärgern den Momos, sondern auch noch manche andere religiöse Erscheinung jener Zeit; er wendet sich gegen den Heroenkult, den man Hektor, Protesilaos und andern erweise, namentlich aber gegen die beiden Heroen Trophonios und Amphilochos, weil mit deren Namen die Gründung von Orakelstätten verbunden war. Mantik und Dämonenglaube kommen dabei schlecht weg; mit einigen bezeichnenden Beispielen werden sie abgetan (c. 12). Schliesslich greift Momos noch jene Gottheiten an, die ihre Existenz der Personifikation abstrakter Begriffe verdanken, wie *τύχη, φύσις, εἱμαρμένη, ἀρετή*. Dies seien ja nur *ἀνυπόστατα καὶ κενὰ πραγμάτων ὀνόματα ὑπὸ βλακῶν ἀνθρώπων τῶν φιλοσόφων ἐπινοηθέντα*, und um mit einem schlagenden Argument dies zu beweisen, fragt er den Zeus kurz, ob er denn schon irgendwo die *ἀρετή* oder die *φύσις* oder die *εἱμαρμένη* gesehen habe (c. 13).

Mit dem Bisherigen begnügt sich Momos aber nicht. Die Satire wird noch stärker und interessanter dadurch, dass Lukian aus dem Leben und Verhalten der Götter, nachdem er es der Kritik unterzogen, weitere Konsequenzen zieht. Momos gibt nämlich auch die Erklärung für die von den alten Göttern beklagte Theokrasie der neueren Zeit; diese Erklärung wird aber zum heftigen Angriff auf die alten Götter, indem die schlimmen religiösen Zustände als eine notwendige Folge ihres eigenen Verhaltens dargetan werden. Vor allem ist es wieder Zeus, der an all dem Ungemach Schuld trägt. Denn dieser habe, so führt Momos aus, infolge seiner häufigen Besuche bei irdischen Frauen dem Olymp viele neue Bewohner geschenkt. Seine Liebesabenteuer seien ja so zahlreich, dass man im Olymp für ihn gefürchtet habe: *μή σε καταθύσῃ τις ξυλλαβών, ὁπόταν ταῦρος ᾖς, ἢ τῶν χρυσοχόων τις κατεργάσηται χρυσὸν ὄντα, καὶ ἀντὶ Διὸς ἢ ὅρμος ἢ ψέλιον ἢ ἐλλόβιον ἡμῖν γένῃ* (c. 7). Diesem schlechten Beispiele

---

Die römischen Dichter lieben es, die Schlacht von Aktium als einen Kampf der vaterländischen Götter und des latrans Anubis (Propert. III. 9, 41), latrator Anubis (Verg. Aen. VIII. 698) — Epitheta, die seitdem in der römischen Poesie für Anubis stehend geworden sind — darzustellen .... vgl. Tertull. Apol. c. 6; Minuc. Fel., Octav. c. 21; Athanas. c. Græc. c. 9." Roscher a. a. O. I. 2, 2313.

seien die andern Götter gefolgt. Hierin also liege die Hauptursache der bedenklichen Zunahme der Olympier und da letztere als die Hauptursache der Gottlosigkeit der Menschen betrachtet werden müsse, habe Zeus und sein Hof die überaus traurigen Zustände selbst verschuldet. Die Menschen verachteten die Götter und sie täten gut daran (c. 12).

Die ganze Polemik des Momos erhält schliesslich eine besondere Kraft dadurch, dass diejenigen, gegen die sie gerichtet ist, selbst den Sieg ihres Gegners anerkennen müssen. Nachdem nämlich letzterer seinen heftigen Angriff auf die ägyptischen Götter beendet hat, lässt Lukian den Zeus selbst die Richtigkeit der scharfen Kritik zugestehen und sagen: *αἰσχρὰ ὡς ἀληθῶς ταῦτα φῂς τὰ περὶ Αἰγυπτίων.* Zeus will allerdings noch einen Rettungsversuch für die von Momos so unbarmherzig Verspotteten unternehmen, indem er meint, *ὅμως δ' οὖν, ὦ Μῶμε, τὰ πολλὰ αὐτῶν αἰνίγματά ἐστι καὶ οὐ πάνυ χρὴ καταγελᾶν ἀμύητον ὄντα.* Allein dieser Versuch misslingt kläglich, denn Momos erklärt mit unwiderstehlicher Logik und trefflichem Witz: *πάνυ γοῦν μυστηρίων, ὦ Ζεῦ, δεῖ ἡμῖν, ὡς εἰδέναι θεοὺς μὲν τοὺς θεούς, κυνοκεφάλους δὲ τοὺς κυνοκεφάλους* (c. 11). Doch ebensowenig wie den Angriff auf die ägyptischen Gottheiten vermag Zeus das übrige, was Momos in seiner Invektive den alten und neuen Göttern vorgeworfen hat, zu widerlegen; denn seine Worte am Schlusse der Rede des Momos: *οὐ πάντα . . ἀλόγως ᾐτιάσω* (c. 14) sind gewiss ein nicht gerne gegebenes Zugeständnis und nur allzu deutlich hört man aus ihnen heraus, dass Momos in allem und jedem recht habe: Seine Polemik ist damit von Lukian als eine siegreiche und berechtigte gekennzeichnet.

Aus dem Gesagten lässt sich leicht erkennen, dass dieser Dialog der satirisch bedeutendste von den bisher besprochenen ist. Die Satire arbeitet hier mit kräftigeren Mitteln; bediente sie sich früher mehr des Spottes oder nur der heiteren Laune, so fehlen zwar diese auch hier nicht ganz, aber an ihre Stelle treten doch öfters bitterer Hohn und heftiger Ingrimm. Namentlich durch die Rolle, die Lukian dem Momos zuteilt, gewinnt die Polemik an Bedeutung; Momos repräsentiert gleichsam den Einspruch, den der nüchterne Menschenverstand gegen solche

Götter erheben muss. Vollendet wird die Niederlage der alten Götter sowohl wie der neuen dadurch, dass Momos mit unbarmherziger Logik die Konsequenzen aus dem Verhalten der Götter zieht, die so richtig und unantastbar sind, dass ihnen selbst Zeus kleinlaut beistimmen muss.

Ganz besondere Bedeutung gewinnt der Dialog noch dadurch, dass der für ihn gewählte Stoff viel allgemeiner ist. Die Satire bezieht sich auf alte und neue Götter, auf Heroen, Orakel und Dämonenglauben, also auf alle wichtigen Elemente des damaligen heidnischen Glaubens. Den Zeitgenossen Lukians mussten namentlich die Angriffe auf die neueren Gottheiten auffallen und die beissende Invektive, die gegen dieselben gerichtet war, mochte bei manchen Unmut erregen. Hatte man ja doch diese fremden Götter gleichsam aus Bedürfnis bei sich aufgenommen, weil man mit den eigenen sich nicht mehr befriedigen konnte, und nun musste man sehen, wie gerade sie mit noch grösserem Spott und Hohn verfolgt wurden als die alten! Doch auch die wenigen Anhänger der letzteren konnten diesem Dialog nicht gleichgiltig und unempfindlich gegenüberstehen; denn war derselbe auch in erster Linie gegen die neueren Götter gerichtet[1]), so erkannte man doch sofort, dass sein Zweck nicht der war, für den alten hellenischen Glauben eine Lanze zu brechen. Wohl macht die Veranlassung zur Götterversammlung diesen Eindruck und allerdings richtet sich das von Momos eingebrachte Psephisma (c. 14 ff.) bloss gegen die neueren Götter, aber die dann folgenden Angriffe auf die alten Götter sind derart, dass es ihnen um kein Haar besser ergeht als den neuen.

---

[1]) Vgl. Croiset a. a. O. 222. O. Schmidt, Lukians Satiren gegen den Glauben seiner Zeit, S. 15 ff. — Hahndel, Ueber die gegen den Götterglauben gerichteten Schriften Lukians, nimmt (S. 30) die Bekämpfung der alten Götter als Hauptzweck an. —

Schon der Komiker Euphron hatte eine ἀγορὰ θεῶν geschrieben, die wenigen Fragmente lassen aber nicht erkennen, ob Lukian dieses Stück hier benützte; vgl. Bolderman a. a. O. 79; Schulze a. a. O. 41 f. Vielleicht ahmte Lukian hier den Vorgang des Aristophanes nach, der in seinen Ὧραι sich gegen die neuen Gottheiten gewandt hatte; vgl. Ziegeler, De Luciano poetarum iudice et imitatore, p. 25. Nach W. Schmid (Bursians Jahresbericht, 29. Jahrgang, 108. Bd. [1901] S. 247) gehört dieser Dialog zu denjenigen Schriften Lukians, für die Menipp die Quelle war.

2 b.

Hätte Lukian sich bei den bisher besprochenen Satiren gegen den Götterglauben beruhigt, so wären wir über seine Stellung zu demselben nur ganz ungenügend unterrichtet, denn die bisherigen Dialoge geben nur teilweisen Aufschluss über seine religiösen Ansichten. Im ersten Kapitel haben wir gesehen, dass zur Zeit Lukians zwischen der Religion des Volkes und derjenigen der Gebildeten ein grosser Unterschied bestand; letztere glaubten nicht an die Mythen und Göttergestalten, wie sie im Volksglauben fortlebten; sie verwarfen entweder dieselben oder sie gaben ihnen in ihrem theologischen Systeme eine ganz andere Stellung und Bedeutung. Nach dem, was Lukian uns bis jetzt geboten hat, könnten wir ihn nur für einen Bekämpfer des volkstümlichen Götterglaubens und der freilich auch bei den Gebildeten nicht ganz ausgerotteten unwürdigen Vorstellungen der verschiedenen Gottheiten halten. Ueber sein Verhältnis zur eigentlichen Theologie der damaligen gebildeten Kreise wären wir jedoch noch im Unklaren. Doch gibt uns Lukian in andern Schriften auch darüber genügenden Aufschluss. Dort nämlich, wo sein Kampf in erster Linie den religiösen Theorien der Philosophen gilt, die in jener Zeit den stärksten Einfluss auf die Religion der Gebildeten ausübten. Nicht gegen alle theologischen Systeme seiner Zeit tritt er auf, sondern hauptsächlich gegen die stoischen Lehren vom Schicksal, von der Vorsehung und von der Existenz der Götter. Seine Satire hat es dabei zu allererst auf die Stoiker abgesehen, manchmal aber auch auf den in den vorhergehenden Schriften schon verspotteten Volksglauben; doch ist ihm die Bekämpfung des letzteren meistens nur eine Waffe im Kampf gegen die genannten Philosophen.

α) **Juppiter confutatus.** An diesem Dialoge fällt sofort das Fehlen des scenischen Beiwerks auf. In den Saturnalia, im Prometheus und im Deorum concilium hatten wir eine deutlich gezeichnete und motivierte Situation. Hier dagegen beginnt das Gespräch, ohne dass wir über den Ort oder die Veranlassung der Unterredung näher unterrichtet werden.

Lukian macht hier zum Vertreter seiner Ansichten einen

Kyniker, den er Kyniskos nennt, und lässt ihn die von der zweiten Person des Dialogs, nämlich Zeus, vertretene Schicksalslehre der Stoiker bekämpfen. Lukians Ansichten lassen sich in folgendem Satze zusammenfassen: Wer ein Fatum annimmt, hebt damit die Existenz von Göttern auf; denn ein Gott, der — wie der stoische Zeus — nicht in den Lauf der Welt eingreifen kann, ist eben gar kein Gott[1]).

Der Disput geht aus von der bereits bei Homer vorliegenden Lehre von der Existenz eines Schicksals. Ahnungslos gibt Zeus auf die Frage des Kyniskos nach der Richtigkeit der homerischen Darstellung zu, dass diese vollständig untadelhaft sei, und dass wirklich niemand sich den Bestimmungen der Heimarmene und der Moiren entziehen könne. Sofort wird nun Homer mit seinen eigenen Worten als Gegenzeuge angeführt: *οὐκοῦν ὁπόταν ὁ αὐτὸς Ὅμηρος ἐν ἑτέρῳ μέρει τῆς ποιήσεως λέγῃ „μὴ καὶ ὑπὲρ μοῖραν δόμον Ἄιδος εἰσαφίκηαι“* [2]), *καὶ τὰ τοιαῦτα, ληρεῖν δηλαδὴ φήσομεν τότε αὐτόν*; (c. 2). Zeus weiss darauf nur mit einer lächerlichen Ausflucht zu antworten[3]). Kyniskos begnügt sich jedoch mit derselben, denn er hat Wichtigeres im Sinne.

Dieses erste Argument gegen die Lehre vom Schicksal erweckt den Anschein, als ob Lukian damit einfach nur dem Homer einen Hieb versetzen wolle; doch ist dies nicht sein eigentlicher Zweck, vielmehr sind es schon hier die Stoiker, denen der Streich gilt. Diese beriefen sich nämlich für ihre Schicksalstheorie auf die allgemeine Ueberzeugung der Menschen, wie sie sich in den Namen des Verhängnisses und der Schicksalsmächte ausspreche und in den Dichterworten niedergelegt sei[4]).

---

[1]) Vgl. Bruns, Lukian und Oenomaos. Rheinisches Museum XLIV (1889) S. 375.

[2]) Hom. Il Y 336. — Nägelsbach, Homerische Theologie, bespricht ausführlich die homerische Lehre vom Verhältnis zwischen Göttern und Moira (S. 116—141) und sucht den Widerspruch, den man vielfach in Homers Anschauung zu finden glaubte, zu heben (S. 134 f.); schliesslich wagt er aber doch nicht sicher zu entscheiden, ob dieser Widerspruch vorhanden ist oder nicht (S. 140). Vgl. Preller a. a. O. 529; Döllinger a. a. O. 264 f.

[3]) *Οἱ ποιηταὶ δὲ ὁπόσα μὲν ἂν ἐκ τῶν Μουσῶν κατεχόμενοι ᾄδωσιν, ἀληθῆ ταῦτά ἐστιν · ὁπόταν δὲ ἀφῶσιν αὐτοὺς αἱ θεαὶ καὶ καθ' αὑτοὺς ποιῶσι, τότε δὴ καὶ σφάλλονται καὶ ὑπεναντία τοῖς πρότερον διεξίασιν* (c. 2).

[4]) Zeller, Philosophie der Griechen III. 1, 161. Vgl. Eusebius, praepar. evang. VI, 8, 1 und 7.

Nachdem durch diese Beweisführung des Kyniskos der in der Schicksalslehre Homers liegende Widerspruch den Stoikern vorgehalten ist, wird die Argumentation im Folgenden viel schärfer und schlagender. Wenn die Moiren — so führt Kyniskos aus — über alles herrschen und ihre einmal gefassten Beschlüsse unabänderlich sind, so hat es keinen Sinn, dass die Menschen den Göttern opfern und zu ihnen beten, da ja diese nichts zu verleihen haben (c. 5). Gegen diese Folgerung führt Zeus drei Argumente ins Feld, welche die Berechtigung der Götterverehrung durch Opfer und Gebet erweisen sollen. Erstens behauptet er, man opfere den Göttern, um in ihnen das Bessere — d. h. über die Menschen Erhabene — zu ehren (*θύουσιν . . τιμῶντες . . τὸ βέλτιον*. c. 7). Bei diesem Beweisgrund ist vor allem auffällig, dass er im Gegensatz zu den beiden folgenden und zu dem Standpunkte des Zeus überhaupt nicht stoisch, sondern epikureisch ist. So sagt z. B. Seneca de benef. IV. 19, 3 im Sinne der epikureischen Philosophie, man solle die Gottheit verehren propter maiestatem eius eximam singularemque naturam [1]). Zeus fährt jedoch schlecht mit seiner Berufung auf das *βέλτιον*. Kyniskos ist nämlich gut bekannt mit den Göttermythen und der chronique scandaleuse des Olymp und beantwortet die Argumentation des Zeus mit dem bei den kynischen Philosophen [2]) überhaupt beliebten Hinweis auf den lahmen Hephaistos, den angeschmiedeten Prometheus und den Sklavenarbeit verrichtenden Apollo, natürlich fehlt auch hier die Erwähnung der in den dialogi deorum und sonst oft hervorgehobenen Leidenschaften der Götter nicht.

Als zweites Gegenargument bringt Zeus etwa folgendes vor: Die Götter sind zwar an die Bestimmungen der Moiren gebunden, verdienen aber Verehrung als Vollstrecker dieser Bestimmungen (c. 11). So lehrten die Stoiker. Sie nahmen näm-

---

[1]) Vgl. Cicero, de nat. deor. I. 17, 45; 20, 56; 41, 115 f. — Dass Zeus hier mit einem der epikureischen Philosophie entnommenen Argument operiert, muss man mit Bruns (a. a. O. 380), Helm (Lukian und die Philosophenschulen, Neue Jahrbücher für klassisches Altertum IX und X [1902] S. 270), O Schmidt a. a. O. 28, Hirzel (Der Dialog II. 321, Anm. 2) annehmen gegen Croiset a. a. O. 225.

[2]) Helm a. a. O. 264.

lich eine oberste Gottheit an, die sie mit dem Verhängnis (Moira) und auch mit der Vorsehung (πρόνοια) identifizierten, und die Gottheiten des Volksglaubens waren in ihrem pantheistischen Systeme nur Einzelnbetätigungen der im Weltall wirkenden Notwendigkeit[1]). Dass durch eine solche Doktrin die Götter des Volkes einer eigenen, selbständigen Existenz beraubt waren, erkannten die Gebildeten klar und Cicero z. B. spricht es deutlich aus[2]). Freilich der Masse gegenüber wollte man dies nicht offen eingestehen und belehrte sie, ihre Götter seien der obersten Gottheit, die Zeus genannt wurde, als Diener untergeordnet[3]) und von ihr abhängig[4]). Da nun, wie wir gesehen, bei den Stoikern diese oberste Gottheit identisch war mit dem Schicksal und die Volksgötter von ihr abhängen sollten, lag es nahe, „dass ein Gegner der Stoiker diese Abhängigkeit der Götter ausmalt, wie es Lukians Kyniskos tut: Also sind die Götter nur Werkzeuge und man verehrt das Handwerkszeug und nicht den Meister. Warum opfern wir denn nicht lieber gleich der Εἱμαρμένῃ“ (c. 11)[5]).

Nachdem so auch des Zeus zweiter Versuch, die stoische Lehre zu retten, fehlgeschlagen, rückt er mit einem dritten Punkte vor. „Die Menschen ehren uns, weil wir vorhersagen, was die Moiren beschliessen“ (c. 12). Aus Cicero[6]) wissen wir, dass auch dies ein Beweis der Stoiker war; diese lehrten nämlich, dass die Götter der Verehrung würdig seien, weil sie den Menschen die Voraussagung der Zukunft übermittelten[7]). Mit leichter Mühe widerlegt Kyniskos auch dieses Argument: Es nützt uns nichts, die Zukunft vorherzuwissen, da wir dem von den Moiren einmal bestimmten Schicksal doch auf keine Weise entrinnen können (c. 12). Uebrigens seien die Orakel der Götter

---

[1]) Bruns a. a. O. 376.

[2]) de nat. deor. III. 24, 63: eos enim, qui di appellantur, rerum naturas esse, non figuras deorum.

[3]) Seneca, frg. 16: ministros regni sui genuit.

[4]) Seneca, frg. 26: rector orbis terrarum cœlique deorum omnium deus a quo ista numina, quæ singula adoramus, suspensa sunt. Vgl. Boissier, La religion romaine II. 126 ff.

[5]) Bruns a. a. O. 380.

[6]) de natur. deor. II. 3, 7—5, 13.

[7]) Bruns a. a. O. 379.

sehr häufig zweideutig, wie z. B. dasjenige, welches Krösus erhalten habe, und schon deshalb unnütz (c. 14).

Kyniskos hatte nun siegreich die drei Gründe, womit Zeus die ihm und den andern Göttern gezollte Verehrung rechtfertigen wollte, widerlegt. Jetzt geht er weiter. Zeus hatte ihm in seinem Unwillen mit dem *κεραυνός* gedroht (c. 15), was der lukianische Zeus in misslichen Lagen selten zu tun vergisst. Kyniskos benützt diese Drohung, um einen andern Punkt der stoischen Theologie anzugreifen, nämlich die Lehre von der *πρόνοια.* Er erinnert zuerst boshaft den Zeus daran, dass nach dessen eigenem Zugeständnisse nicht er — Zeus — sondern Klotho die Strafende wäre, falls der *κεραυνός* zur Anwendung kommen sollte. Nachdem er so die Moiren nochmals und nachdrücklich über Zeus gestellt hat, ganz im Sinne der von Zeus vertretenen stoischen Lehre, macht er sich daran zu zeigen, wie Moiren und *πρόνοια* unvereinbar seien. Sein Beweis ist sehr kurz, aber wirkungsvoll: Wie ist es mit der Annahme einer Vorsehung vereinbar, dass es den Guten oft schlecht, den Schlechten oft gut geht? Er beleuchtet diese Tatsache mit bekannten historischen Beispielen und mit dem Hinweis auf das tägliche Leben. Aus seiner Darstellung ergibt sich deutlich, dass neben den Moiren eine Vorsehung nicht Platz finden kann.

Neu war diese Argumentation gegen die Stoiker nicht. Letztere lehrten, in der Welt herrsche eine absolute Notwendigkeit, die identisch sei mit der Gesetzmässigkeit in der Natur [1]) und mit der göttlichen Vernunft; diese Notwendigkeit sei das Schicksal (*εἱμαρμένη*) und zugleich die Vorsehung (*πρόνοια*), die alles beherrsche [2]). Wollte man gegen diese Identifizierung von Gottheit [3]), Schicksal und Vorsehung Einspruch erheben, so lag der Hinweis auf das Uebel in der Welt am nächsten [4]). Die

---

[1]) Gellius (VII, 2, 3) berichtet, dass Chrysippus im IV. Buche *περὶ προνοίας* die *εἱμαρμένη* folgendermassen definiert habe (*εἱμαρμένην* dicit): *φυσικήν τινα σύνταξιν τῶν ὅλων ἐξ ἀϊδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθούντων καὶ μεταπολουμένων ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης ἐπιπλοκῆς.*

[2]) Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie I. 255.

[3]) Vgl. oben S. 32.

[4]) Dass dieser Widerspruch zwischen Schicksal und Vorsehung nicht

Stoiker fühlten diese Schwierigkeit in ihrem Systeme selbst und sahen sich, um ihr zu entgehen, zu oft recht subtilen Unterscheidungen veranlasst, die nicht jedermann befriedigen konnten[1]).

Der stoische Zeus war demnach durch die Beweisführung seines Gegners mit seiner Lehre von der Vorsehung hart in die Enge getrieben. Aber auch die Rettung, die er nun versucht, schlägt ins Gegenteil um und bringt ihm die vollständige Niederlage. Um nämlich die stoische *πρόνοια* zu halten, weist er auf einen gerechten Ausgleich nach dem Tode hin (c. 17). Der lukianische Kyniskos scheint an ein Fortleben der Seele zwar nicht zu glauben[2]), doch nimmt er, um für seine Argumentation gegen die Stoiker einen Ausgangspunkt zu gewinnen, ein Gericht nach dem Tode an. Er stellt zunächst an Zeus zwei verfängliche Fragen; durch deren Beantwortung gibt Zeus selbst zu, dass man keinen bestrafen dürfe wegen einer bösen Tat, die er unfreiwillig vollbracht hat, und ebenso nicht belohnen dürfe für das unfreiwillig getane Gute (c. 18). Aus diesem Zugeständnis und aus der von Zeus selbst festgehaltenen stoischen Lehre vom Schicksal zieht nun Kyniskos mit Entschiedenheit und im Tone des Siegers den Schluss: *οὐδένα τοίνυν, ὦ Ζεῦ, οὔτε τιμᾶν οὔτε κολάζειν αὐτῷ (Μίνωι) προσήκει.* Zeus ist bei Lukian nie ein starker Denker und versteht deshalb auch diese Schlussfolgerung nicht sogleich, so dass sich sein Gegner zu einer näheren Entwicklung derselben veranlasst sieht: Die Menschen tun nichts aus eigenem freien Willen, sondern müssen in allem der Moira gehorchen und zwar mit unentrinnbarer Notwendig-

---

bloss von den Philosophen ersonnen, sondern tief im Herzen von der heidnischen Welt empfunden wurde, dafür haben wir oft erschütternde Zeugnisse in den Grabinschriften; vgl. Herkenrath, Studien zu den griechischen Grabinschriften, S. 15 ff. Was die griechische Tragödie betrifft, sagt schön und richtig Nestle a. a. O. 54: „Weiterhin ist die griechische Tragödie, insbesondere diejenige des Aischylos, ihrem tiefsten Wesen nach ein Versuch zur Lösung dieses ewigen Problems.“ Vgl. Burckhardt a. a. O. II. 119 f.

[1]) Zeller, Philosophie der Griechen III. 1, 177 f.

[2]) Lukian selbst glaubte nicht an ein Jenseits; nebst einigen andern Stellen beweist dies sein Spott über den Unsterblichkeitsglauben der Christen, Peregrin c. 13. Burckhardt a. a. O. II. 218 sagt richtig: „Wenn es je einen antiken Schriftsteller gegeben hat, für welchen mit dem Tode Alles ein Ende hatte, so ist es Lukian gewesen.“

keit (ἀνάγκῃ ἀφύκτῳ); die Moira ist also für alles verantwortlich, nicht die Menschen: τί γὰρ ἐκεῖνοι ἠδίκησαν πεισθέντες τοῖς ἐπιτεταγμένοις (c. 18)[1]).

Zeus ist besiegt und zieht sich zurück, doch nicht, ohne zuvor noch seinem Unwillen über den unbequemen Gegner Luft zu machen mit den Worten: θρασὺς · · εἶ καὶ σοφιστής (c. 19). Dieser hätte zwar gerne noch einige Bedenken gegen die Moiren vom epikureischen Standpunkte aus vorgebracht, gibt sich jedoch schliesslich mit dem Erfolge des Disputes zufrieden. Dazu hat er auch allen Grund, denn gerade sein letztes Argument ist für die stoische Theologie ein arger Hieb und stellt sie wegen ihrer Schicksalslehre als unmoralisch hin. Durch diese enthoben nämlich die Stoiker den Menschen „aller Zurechnung und Verantwortlichkeit, stellten ihn als das unfreie, mit unwiderstehlicher Macht bestimmte Werkzeug des Verhängnisses dar, und darin fand noch Kaiser Marc Aurel bei seiner milden Gesinnung eine vollständige Entschuldigung für jeden Bösewicht“ [2]).

Lukian unternimmt, wie sich aus meiner Darlegung ergeben haben wird, hier einen erfolgreichen Angriff auf die Stoiker; doch nicht gegen ihr ganzes theologisches System wendet er sich, sondern nur gegen einen wichtigen Bestandteil desselben, gegen die Lehre vom Schicksal und von der Vorsehung, indem er auf die Konsequenzen hinweist, die aus ihr für den Götterglauben und für die Moral erwachsen [3]).

Lukian polemisiert gegen die Stoiker natürlich nicht, um den Volksglauben vor ihren Theorien in Schutz zu nehmen. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Die Stoa war jene philosophische Sekte, die ihm am meisten zuwider war, und nicht

---

[1]) Die nämliche Konsequenz zieht mit Erfolg der Strassenräuber Sostratos in dial. mort 30; Minos muss ihn frei geben, mahnt ihn aber: ὅρα δὲ μὴ καὶ τοὺς ἄλλους νεκροὺς τὰ ὅμοια . . διδάξῃς (c. 3).

[2]) Döllinger a. a. O. 602. Vgl. Marc Aurel medit. 9, 1; 10, 30; 8, 14; 5, 28. Rohde, Psyche II. 313 f. Stark hebt Plutarch, de stoic. rep. c. 35, die Unmoralität der stoischen Lehre hervor: ἡ μὲν γὰρ κακία πάντως ἀνεγκλητός ἐστι κατὰ τὸν τοῦ Χρυσίππου λόγον, ὁ δὲ Ζεὺς ἐγκλητέος.

[3]) Vgl. Hirzel a. a. O. II. 321: „Die Lehre vom Schicksal wird ernstlich bestritten nicht bloss als unvereinbar mit dem vulgären Götterglauben, sondern als schlechthin verwerflich.“

der letzte Grund dieser Feindschaft war die Stellung der Stoiker zum Volksglauben. Nicht mit Unrecht sah sie Lukian als eine der Hauptstützen des letzteren an. Wenn er daher in dieser Satire ihnen vorhält, dass durch ihre Lehre vom Schicksal der Volksglaube geschädigt werde, so tut er dies nicht diesem zu liebe, sondern um den Gegnern einen Streich zu spielen. Hält er ihnen ja vor, dass sie eigentlich selbst zerstören, was sie vor dem drohenden Ruin schützen wollen.

Uebrigens fehlt es in dieser Schrift nicht an Verspottungen des Volksglaubens; Lukian hat solche eingefügt, weil er damit zugleich die Stoiker traf, die für ihn eintraten. Spott liegt vor allem in der Gestaltung des Zeus, der im ganzen Dialog eine armselige Rolle spielt, während sein Gegner von Anfang an mit Siegesgewissheit auftritt. Die Widerlegung des Kyniskos, dass die Götter wegen ihrer Vollkommenheit und Erhabenheit keine Verehrung beanspruchen dürfen, richtet sich auch gegen die Volksreligion (c. 8). Die boshaften Fragen, die Kyniskos (c. 19) wegen der Wohnung, wegen der im Verhältnis zur Arbeit ungenügenden Dreizahl der Schicksalsgöttinnen noch vorlegen möchte, sind zwar zunächst gegen die stoische Lehre von der Allmacht des Schicksals gerichtet, enthalten aber doch auch eine Verspottung der volkstümlichen Vorstellungen von den Parzen. Zu erwähnen ist noch die Gleichsetzung der Götterstatuen mit den Göttern selbst (c. 8); beim Volke kamen solche Identifikationen wirklich vor[1]) und boten Lukian in diesem Dialog, besonders aber im Juppiter tragœdus willkommenen Stoff zur Satire.

Eine originelle Arbeit hat, wenn wir das Ganze überblicken, Lukian mit diesem Dialoge nicht geliefert. Die Einwürfe und Beweise, die er durch den Kyniskos bringt, sind nicht neu[2]);

[1]) Vgl. Burckhardt a. a. O. 89. Döllinger a. a. O. 631 f. Friedländer a. a. O. 605 f.

[2]) Eine Schrift aus der Schule der Kyniker nehmen als Quelle dieses Dialoges an u. a. Bolderman a. a. O. 80, Croiset a. a. O. 62, Helm a. a. O. 271 Anm. 2. — Bruns sucht (a. a. O. 382 ff) die Schrift des Kynikers Oenomaos, γοήτων φώρα, von der uns Eusebius, præp. evang. V 19—36, einen längern Abschnitt erhalten hat, als Quelle Lukians nachzuweisen, ohne jedoch mit Bestimmtheit entscheiden zu wollen. Die Chronologie ist eben sehr strittig.

ein tieferes Eindringen in die wichtigen Fragen findet nirgends statt. Zudem macht er sich die Widerlegung der Stoiker dadurch sehr leicht, dass er dem Kyniker in Zeus einen ziemlich einfältigen, philosophisch nicht geschulten Gegner gegenüberstellt[1]; zu beachten ist ferner, dass dieser Zeus Lukians, obwohl er die stoische Lehre und Schule vertreten soll, doch nicht der stoische Zeus ist. Während nämlich dieser identisch ist mit dem Schicksal und der Vorsehung, lässt Lukian diese Identifikation ausser acht, wodurch er sich besonders in der ersten Hälfte der Schrift die Beweisführung bedeutend erleichtert. Wir dürfen bei Lukians religiösen Satiren überhaupt nirgends eine streng philosophische Diskussion erwarten; er liebt es hier wie überall in seinen Satiren eben das herauszugreifen, was seinen Witz und seine Spottsucht reizt und passenden Stoff bietet. Es ist ihm viel weniger um eine durch logische Gedankenentwicklung bewirkte Ueberredung der Leser oder Zuhörer, als um Unterhaltung derselben zu tun, freilich — und dies gibt seinen Satiren Bedeutung — immerhin um eine Unterhaltung, die zum Nachdenken anregt.

β) **Juppiter tragœdus.** Was wir am vorigen Dialog vermissten, eine Scenerie für das ganze Gespräch, haben wir hier in reichstem Masse, so trefflich wie fast nirgends in Lukians Schriften. Hauptscene des Stückes ist der Disput der beiden Philosophen Damis und Timokles; diese bildet aber erst den zweiten Teil des Dialogs (c. 35—53). Für dieselbe das Interesse zu wecken und zu steigern, hat Lukian mit wahrer Meisterschaft verstanden. Er führt uns zuerst in den Olymp. Zeus ist in grosser Aufregung und lässt auf den Rat des Hermes die Götterversammlung berufen; vor derselben schildert er in ausführlicher Darlegung die ernste Sachlage. Gestern habe nämlich in Athen zwischen einem Epikureer und einem Stoiker ein Streit stattgefunden, in dessen Verlauf ersterer die Existenz der Götter und die Vorsehung geleugnet und damit unter den Zuhörern viele Anhänger gefunden habe. Der gestern nicht zu

[1]) Was Zeus vorbringt, ist nach Croiset (a. a. O. 227) une vague et faible réminiscence des raisonnements stoïciens.

Ende geführte Streit solle heute seine Fortsetzung und Erledigung erhalten. Zeus weist mit eindringlichen Worten die Götter auf die grosse drohende Gefahr hin; hatte er schon vor der Versammlung Hera, Athene und Hermes gegenüber sich geäussert: *ἐν ἑνὶ ἀνδρὶ κινδυνευόμενα τὰ ἡμέτερα* (c. 4), so gibt er nun dem ganzen Götterrate zu erwägen, *ὡς ἡ πᾶσα μὲν ἡμῖν τιμὴ καὶ πρόσοδος καὶ δόξα οἱ ἄνθρωποί εἰσιν*, wenn also der Epikureer in dem Dispute siege und seine Zuhörer zur Leugnung der Götter berede, so seien sie — die Götter — zwecklose Wesen, könnten im Olymp sitzen und am Hungertuche nagen (*μάτην ἐν οὐρανῷ καθεδούμεθα λιμῷ ἐχόμενοι.* c. 18). Deshalb sollen sie jetzt beraten, was zu tun sei, um der Gefahr zu entrinnen. Die nun folgende Beratung verläuft ganz tumultuarisch und resultatlos. Lukian zieht bei deren Beschreibung alle Register seines Witzes und, was dieselbe besonders interessant macht, ist, dass die Götter durch ihr Treiben im Olymp und durch ihre Worte die lebendige Illustration und den besten Beweis liefern müssen zu den Ausführungen ihres Gegners, des Epikureers. Während die Götterberatung noch wild tobt, kommt ein Bote und meldet, dass unten zu Athen in der Poikile soeben der Disput beginne. Die Horen öffnen das Himmelstor, damit die Götter, um dasselbe gelagert, hinabsehen und alles hören können. Damit endet das Vorspiel.

In den Rahmen dieses Vorspieles hat nun Lukian eine witzsprühende Satire auf die Götter eingeflochten. Es wird genügen, die Hauptpunkte derselben hier hervorzuheben.

In heitere Laune versetzt uns Lukian gleich anfangs, indem er die Götter, ähnlich wie in der Tragödie, in pathetischen Versen, in einer Mischung jambischer und daktylischer Rhythmen sprechen lässt[1]). Diese poetischen Ergüsse werden freilich von der mehr prosaisch gestimmten Hera bald unterbrochen mit der Bemerkung, sie habe nicht den ganzen Euripides verschluckt und könne nicht Verse herplappern. Die Unterhaltung wird

---

[1]) Daher auch der Titel des Dialoges, *Ζεὺς τραγῳδός*. — In dieser formellen Seite, in der Verbindung von Poesie und Prosa, folgte Lukian hier dem Beispiele der menippeischen Satire. Vgl. Bruns, Lukians philosophische Satiren, a. a. O. 176, Helm a. a. O. 269, Bolderman a. a. O. 80, Croiset a. a. O. 68.

daher in Prosa weitergeführt. Hera erscheint in jener minder liebenswürdigen Gestalt, in der sie in den dial. deor. sich öfters zeigte, und meint, die üble Laune des Zeus sei durch ein Liebesabenteuer verursacht (*οἶδα τὸ κεφάλαιον αὐτὸ ὧν πάσχεις, ὅτι ἐρωτικόν ἐστιν*, c. 2). Als sie aber von Zeus den wahren Grund seiner Missstimmung vernimmt, rät sie wie Hermes, eine Götterversammlung zu berufen. Hermes tut letzteres und zwar auf Befehl des Zeus wieder in Versen, muss aber in Ermangelung eigener Poesie und wegen ungenügender Kenntnisse in der Metrik das Meiste bei Homer borgen.

Mit köstlichem Humor und Witz wird die Bildung der Götterversammlung geschildert. Originell ist namentlich der Gedanke Lukians, dass er noch mehr wie im vorigen Dialoge die Götterstatuen mit den Göttern selbst identifiziert, was ihm zu beissendem Witze Gelegenheit bietet. Hermes soll nämlich den Göttern im Beratungsraume ihre Plätze nach der Kostbarkeit ihrer Statuen anweisen; alsbald merkt er, dass auf diese Weise die neueren, barbarischen Götter den alten, hellenischen den Rang ablaufen würden. Doch Zeus hatte nun einmal diese Rangordnung anbefohlen: *μανθάνω* — sagt Hermes zu ihm — *ὅτι πλουτίνδην κελεύεις, ἀλλὰ μὴ ἀριστίνδην καθίζειν καὶ ἀπὸ τιμημάτων* (c. 7). Die alten Götter sind begreiflicherweise über die Zurücksetzung sehr aufgebracht und der beredte Hermes hat alle Mühe, sie zu beschwichtigen. Schliesslich wird es aber doch so schwer, nach dem von Zeus anbefohlenen Prinzipe die Götter zu setzen, dass weder dieser selbst noch Hermes sich zu helfen wissen, bis ersterer endlich einen Ausweg findet in der überaus weisen Entscheidung, die ihm nur etwas spät einfällt: *ἀναμὶξ καθιζόντων, ἔνθ' ἂν ἕκαστος ἐθέλοι* (c. 12). Doch hat damit der Lärm noch kein Ende; die zahlreichen Götter rufen nach Speise und Hermes gerät fast in Verzweiflung, denn: *ἡ ἀμβροσία ἐπέλιπεν, ἡ ἀμβροσία ἐπέλιπεν* (c. 13), auch kann er nicht einmal versuchen, mit kräftigen Worten die Ruhe herzustellen; den einleuchtenden Grund gibt er selbst an: *ἐγὼ δὲ οὐ πολύγλωττός εἰμι, ὥστε καὶ Σκύθαις καὶ Πέρσαις καὶ Θρᾳξὶ καὶ Κελτοῖς ξυνετὰ κηρύττειν.* Endlich gelingt es ihm mit Handbewegungen.

Nun beginnt Zeus mit seiner Rede; das wohl präparierte Prooimion hat er zwar aus Angst vor der *πολυθεωτάτῃ ἐκκλησίᾳ*

(c. 14) vergessen und muss ein solches auf den Rat des Hermes Demosthenes entlehnen[1]), da Homer doch etwas zu abgedroschen erscheint. Die Rede des Zeus soll die Götter über den Zweck der einberufenen Versammlung unterrichten, und er führt in derselben des Näheren aus, was er in Kürze vorher schon (c. 4) Hera, Athene und Hermes mitgeteilt hat. Lukian lässt sich natürlich die Gelegenheit nicht entgehen, dem Zeus solche Worte und Ausdrücke in den Mund zu legen, durch die er sich und seine Mitgötter lächerlich machen muss; sie erscheinen wie schon oft in recht würdelosem Aufzuge, besonders bös spielt ihnen der Satiriker darin mit, wie er den Zeus selbst die verhängnisvolle Konsequenz ziehen lässt, die sich für sie aus dem Siege des Epikureers ergeben müsste[2]).

Doch hat Lukian an dieser Verspottung der Götterherrlichkeit noch nicht genug, vielmehr steigert er seine Satire von Scene zu Scene. Nachdem Zeus seine Rede beendet, fordert Hermes die Götter auf, in Anbetracht der gefährlichen Lage Rettungsvorschläge zu machen. Doch nur Momos meldet sich zum Wort. Was ich über die Bedeutung dieses Gottes als Dialogperson bei Lukian bereits früher ausgeführt habe (vgl. oben S. 24 f.) gilt hier noch in erhöhtem Masse[3]). Momos zeigt (c. 19 ff.) mit beissendem Spotte, dass die Götter selbst schuld sind an ihrer gegenwärtigen Lage, und nimmt Epikur mit seinen Anhängern in Schutz; so wird er ein auxiliaire précieux[4]) des Damis. Besonders kräftig wirkt seine Polemik dadurch, dass er die von Kyniskos im Juppiter confutatus mit so viel Erfolg gegen die Götter vorgebrachten Argumente wieder auffrischt. Als Parteigänger der Epikureer begründet er deren Leugnung der Vorsehung mit der in der Welt herrschenden Ungerechtig-

---

[1]) Nämlich der ersten olynthischen Rede (§ 1 und 2). Schon Jacob hat richtig bemerkt, dass Lukian hier die zeitgenössischen Rhetoren verspottet (a. a. O. 96); er lässt ja Juppiter zu Hermes sagen: *εὖ λέγεις ἐπίτομόν τινα ῥητορείαν καὶ ῥᾳδιουργίαν ταύτην εὔπορον τοῖς ἀπορουμένοις* (c. 14).

[2]) Vgl. oben S. 38.

[3]) Zeus muss selbst gestehen: *δῆλος γὰρ εἶ ἐπὶ τῷ συμφέροντι παρρησιασόμενος* (c. 19).

[4]) Croiset a. a. O. 229.

keit, da es oft den Schlechten besser gehe als den Guten, also ganz wie Kyniskos im Jupp. confut. (c. 16), und wie dieser (a. a. O. c. 14) greift er auch die Orakel an. Ebenso entspricht es den epikureischen Ansichten, wenn er die ganze Beschäftigung der Olympier mit folgenden Worten schildert: *καθηδούμεθα τοῦτο μόνον ἐπιτηροῦντες, εἴ τις θύει καὶ κνισᾷ παρὰ τοὺς βωμούς· τὰ δ' ἄλλα κατὰ ῥοῦν φέρεται ὡς ἂν τύχῃ ἕκαστον παρασυρόμενα* (c. 22). Er schliesst mit der wiederholten Behauptung, dass die Götter selbst die Ursache sind, wenn ihr Dasein von den Menschen in Abrede gestellt werde (c. 22).

Noch ein anderer Umstand macht die Rede des Momos für den Aufbau des Dialogs wichtig, dass er nämlich durch seine Ausführungen dem Epikureer zu dessen Angriffen auf die Götter Stoff und Beweismaterial bietet[1]) und dass hinwiederum der Sieg des Epikureers die Behauptungen des Momos bekräftigt. Es besteht also eine interessante Wechselbeziehung zwischen Momos und Damis, auf die ersterer im Verlaufe des Philosophenstreites die Götter mit viel Bosheit und Witz wiederholt aufmerksam macht[2]).

Nachdem Momos seine Strafpredigt beendet hat, empfindet der lukianische Zeus jedenfalls die Berechtigung des Gesagten, allein mit einer Sentenz des *θαυμαστὸς Δημοσθένης*[3]) sucht er sich den unbequemen Gegner vom Halse zu schaffen und bringt durch ein Kompliment endlich auch andere Götter dazu, rettende

---

[1]) Croiset sagt über die Rede des Momos, a. a. O. 229: Son diatribe n'est donc, sous une formule dissimulée, que le développement du thème épicurien sur le désordre qui règne dans le monde.

[2]) z. B. c. 42: *οὐκ ἔλεγον, ὦ θεοί, πάντα ταῦτα ἥξειν εἰς τοὐμφανὲς καὶ ἀκριβῶς ἐξετασθήσεσθαι;* c. 43: *αὐτά που, ὦ θεοί, ὁ ἀνὴρ* (sc. *Δᾶμις*) *διεξέρχεται λέγων, ἃ ἐγὼ ἐδεδίειν μάλιστα.* Vgl. c. 45.

[3]) Er sagt nämlich mit einer Reminiscenz an Dem. I. 16: *τοῦτον μέν, ὦ θεοί, ληρεῖν ἐάσωμεν ἀεὶ τραχὺν ὄντα καὶ ἐπιτιμητικόν· ἔστι μὲν γάρ, ὡς ὁ θαυμαστὸς Δημοσθένης ἔφη, τὸ μὲν ἐγκαλέσαι καὶ μέμψασθαι καὶ ἐπιτιμῆσαι ῥᾴδιον καὶ τοῦ βουλομένου παντός, τὸ δ' ὅπως τὰ παρόντα βελτίω γενήσεται συμβουλεῦσαι, τοῦτο ἔμφρονος ὡς ἀληθῶς ξυμβούλου* (c. 23). — Ganz anders klang das dem Momos von Zeus c. 19 gespendete Lob (vgl. S. 40 Anm. 3), ganz anders klingt aber auch das Geständnis desselben Zeus c. 42: *ἔλεγες, ὦ Μῶμε, καὶ ἐπετίμας ὀρθῶς.*

Vorschläge zu machen. Mit dieser Wendung wollte Lukian neue Nahrung für seine Satire schaffen. Wie er nämlich mehrere der theoretischen Argumente, deren sich Kyniskos im Jupp. confut. bedient hatte, hier durch Momos wieder vorbringt, so zeigt er nun (c. 24 und 32) an praktischen Beispielen die Ohnmacht der Götter den Moiren gegenüber, die schon dort im allgemeinen betont worden war. Poseidon schlägt vor, den Damis, noch ehe der Disput beginne, *κεραυνῷ ἤ τινι ἄλλῃ μηχανῇ* zu beseitigen, doch Zeus fragt ihn erstaunt, ob er denn gänzlich vergessen habe, dass derartiges zu tun nicht im Machtbereich der Götter liege sondern dass *αἱ Μοῖραι ἑκάστῳ ἐπικλώθουσι, τὸν μὲν κεραυνῷ, τὸν δὲ ξίφει, τὸν δὲ πυρετῷ ἢ φθόῃ ἀποθανεῖν* (c. 25). Poseidons Vorschlag ist also unausführbar. Nun erhebt sich Apollo und rät zu einem sanfteren Mittel; er hegt schlimme Befürchtungen wegen der geringen Redefertigkeit des Stoikers und möchte an dessen Seite einen *ξυνήγορος* sehen, der Stoiker müsste dann für die Gedanken, dieser aber für die passenden Worte besorgt sein (c. 26 ff.). Momos, der durch Zeus wenig eingeschüchtert war, wendet sich mit Bosheit gegen Apollo. Es folgt nun eine Orakelverspottung, die eine Fülle von Witz und Humor enthält und in dieser Beziehung wohl zu dem Besten gehört, was die Satiren Lukians bieten.

Momos stellt an Apollo das Ansinnen, vor der ganzen Götterversammlung ein Orakel darüber zu geben, welchen Ausgang der für sie alle höchst wichtige Philosophenstreit nehmen werde. Apollo erklärt, dies nicht tun zu können, da ihm Dreifuss, Weihrauch und kastalischer Quell im Olymp fehlten. Momos jedoch lässt nicht nach; *ἀποδιδράσκεις τὸν ἔλεγχον ἐν στενῷ ἐχόμενος*, sagt er zu Apollo. Zeus bekommt wieder Angst vor dem Spötter und, um demselben keinen weiteren Anlass zu geben, fordert er ebenfalls Apollo auf, ein Orakel zu geben. Schweren Herzens fügt sich Apollo; er bittet vorher noch um Entschuldigung, wenn der Spruch nicht nach allen Regeln der Metrik ausfalle, und Momos mahnt ihn noch, verständlich zu prophezeien und Zweideutigkeiten zu meiden. Zeus ist ganz in Schrecken, als er die Veränderungen am Körper des Orakelnden sieht, die veränderte Farbe, die rollenden Augen, die sich sträubenden Haare, die wilden Bewegungen. Endlich nach so fürchter-

lichen Anstrengungen bringt der Gott einen Orakelspruch heraus, durch den Lukian das ganze Orakelwesen dem Spotte preisgibt [1]). Diese Scene endet mit der Auslegung, die Momos dem dunklen Orakelspruch gibt, und die den Kern der ganzen Orakelverspottung bildet: Apollo ist ein Gaukler und, wer ihm glaubt, ein Dummkopf (c. 31).

Während dieser Orakelscene scheint Herakles die kurz vorher Poseidon erteilte Lektion vergessen zu haben und will, seiner Kraft sich erinnernd, im Falle der Niederlage des Stoikers die Halle, wo der Disput stattfinden soll, dem Epikureer Damis über dem Kopfe zusammenreissen. Unwillig über den beschränkten Verstand seines Sohnes fährt ihn Zeus an: *Ἡράκλεις, ὦ Ἡράκλεις, ἄγροικον τοῦτ' εἴρηκας καὶ δεινῶς Βοιώτιον*, dann gibt er ihm zu erwägen, dass er als Mensch derartige Kraftproben wohl leisten könnte, seit er nun aber ein Gott geworden sei, sollte er doch gelernt haben einzusehen, dass nur die Moiren so etwas vollbringen können. Lukian benützt hier wie an manchen anderen Stellen in wirkungsvoller Weise das Motiv des Gegensatzes: die Menschen sind Herren ihrer Kräfte, die Götter nicht, infolge der Abhängigkeit von den Moiren. Dies sieht Herakles auch ein und verliert damit die Freude an seinem olympischen Dasein: *εἰ τοιαῦτά ἐστι τὰ ἡμέτερα, μακρὰ χαίρειν φράσας ταῖς ἐν οὐρανῷ τιμαῖς καὶ κνίσῃ καὶ ἱερείων αἵματι ἐς τὸν ᾅδην ἄπειμι, ὅπου με γυμνὸν τὸ τόξον ἔχοντα κἂν τὰ εἴδωλα φοβήσεται τῶν ὑπ' ἐμοῦ πεφονευμένων θηρίων* (c. 32).

Mit diesem erneuten Hinweis auf die Widersinnigkeit der stoischen Schicksalslehre schliesst das Vorspiel. Der Disput in Athen beginnt. Zeus ist voll banger Ahnungen, und Lukian benützt diesen spannenden Moment zu einem treffenden Witz,

---

[1]) Derselbe lautet nach Wielands trefflicher Uebersetzung (II. 387):
Höret, was Phöbus, der Seher, in hoher Begeisterung weissagt
über den grausen Streit, der zwischen zwei Schreiern entstanden,
die mit scharfen Sophismen bewaffnet, gleich kämpfenden Dohlen
gegen einander die Schnäbel eröffnend, mit wildem Gekreische
hoch aus der Luft die Spitze der dichten Pflugsterz erschüttern:
aber sobald der krummklauige Geier die Heuschreck' erfasst hat,
werden die regenbringenden Krähen zum letzten Mal krächzen;
wie auch der Esel mit böckischer Stirn die schnellfüssigen Kinder
anfällt und um sich stösst; der Sieg wird den Maultieren bleiben!

der die Götter ganz wie schwache Menschen erscheinen lässt. Zeus ruft nämlich in seiner Herzensangst den andern Göttern zu: *εὐχώμεθα ὑπὲρ αὐτοῦ* (sc. *Τιμοκλέους*)! (c. 34).

Auffallen mag es, dass das Vorspiel bedeutend länger ist (c. 1—34) als die Hauptscene (c. 35 bis Schluss, c. 53). Allein es ist eben nicht eine blosse Einleitung, sondern bildet die Grundlage für das ganze folgende Stück. Es soll ja, wie ich bereits betonte, (vgl. oben S. 37), das Interesse für die Haupthandlung, den Disput der beiden Philosophen, erregen und anspannen. Deshalb muss durch die Vorgänge im Olymp die Sachlage als sehr gefährlich und alle Götter betreffend dargestellt werden; es muss ferner die Beratung der Götter, die bisher resultatlos verlief, ein jähes Ende finden durch den von den Versammelten noch nicht erwarteten Beginn des Kampfes. Bei dieser Gelegenheit will Lukian mit dem Aufgebot alles Witzes und Spottes, namentlich durch die starken Anthropomorphismen die Götter bereits in den einleitenden Olympscenen so erscheinen lassen, wie sie nachher vom Epikureer Damis geschildert werden. Lukian lässt also die Götter selbst ihrem Feinde vorarbeiten und damit dessen Angriffen grössere Stärke verleihen. Besonders wichtig ist noch folgendes. Damis kämpft mit den Argumenten der Epikureer gegen die stoische Philosophie des Timokles; soll also die Niederlage des Stoikers wirklich die von Zeus so gefürchteten Folgen für die Götter haben, so müssen diese auch die stoischen Götter sein. Und nach Lukians Darstellung sind sie dies auch unzweideutig. Sie nehmen ja ganz entschieden Partei für den Stoiker und bezeichnen ihn als ihren Vertreter und Verteidiger[1]. Ferner stimmen die von Momos gegen die Götter gerichteten Anklagen und die Verspottung ihrer Ohnmacht gegenüber dem Schicksale mit den Argumenten überein, die Kyniskos im Juppiter confutatus anwandte; wie aber letzterer Dialog gegen die stoische Theologie gerichtet ist, so müssen wir dies auch von den ihm entsprechenden Partien unserer Schrift annehmen. Schliesslich ist noch zu beachten, dass Lukian den Zusammenhang zwischen dem Vorspiel und der Hauptscene meisterhaft zu wahren ver-

[1] z. B. c. 4, 16, 17, 29, 34, 41.

standen hat, indem er die Götter zu Zeugen der letzteren macht, die durch ihre Zwischenbemerkungen ihr grosses Interesse an dem Streite verraten.

Für die philosophische Disputation wird das Thema gleich zu Beginn klar gestellt durch die Frage des Timokles: *τί φής, ὦ ἱερόσυλε Δᾶμι, θεοὺς μὴ εἶναι μηδὲ προνοεῖν ἀνθρώπων*, was sein Gegner offen zugibt (c. 35). Die Beweise, die Timokles zur Verteidigung der beiden von Damis bestrittenen Punkte, nämlich der Existenz der Götter und deren Vorsehung, ins Treffen führt, lassen sich folgendermassen kurz charakterisieren:

1. Die Ordnung im Weltall, in den Himmelskörpern, in der Pflanzenwelt u. s. w. verlangt eine Vorsehung (c. 38).
2. Ein Autoritätsbeweis: Homer und Euripides sind Zeugen für den Glauben an die Existenz der Götter (c. 39 und c. 41).
3. Die übereinstimmende Ansicht aller Völker spricht ebenfalls für diese Existenz (c. 42).
4. Die Orakel sind Zeugen für das Dasein und die Vorsehung der Götter (c. 43).
5. Der Donner beweist die Existenz höherer Wesen (c. 45).
6. Ein Schiff muss notwendig einen Steuermann haben, auf gleiche Weise das Weltall einen Lenker (c. 46).
7. Das Vorhandensein von Altären beweist das Vorhandensein von Göttern (c. 51).

Diese sieben Argumente sind der stoischen Philosophie entnommen und stimmen mit Ausnahme des zweiten mit den vier Beweisen des Stoikers Kleanthes, die uns Cicero überliefert hat[1]), ziemlich überein. Nur gibt Kleanthes seine Argumente in besserer, mehr logischer Reihenfolge als Timokles. Lukian ist es eben auch hier nicht um eine streng wissenschaftliche Disputation zu tun. Sind schon an sich die Erwartungen, die man von der philosophischen Tüchtigkeit des Timokles hegt, infolge der vorher im Olymp gefallenen Aeusserungen[2]) ganz geringe, so muss er durch die Schwäche und Armseligkeit seiner Dialektik vollends als ganz jämmerlicher Philosoph und Anwalt

---

[1]) de natur. deor. II. 3, 7—5, 13 ff.
[2]) cf. c. 26 f.

der Götter erscheinen. Hebt man seine Argumente, wie ich oben getan, heraus, so sieht man sofort, dass mehrere derselben keinen neuen, selbständigen Beweisgrund abgeben, sondern mit andern zusammenfallen. Aber auch die an sich richtigen Argumente benützt der Stoiker in Lukians Darstellung sehr ungeschickt und besitzt nicht die geringste dialektische Gewandtheit, dieselben gegen die Einwürfe des Epikureers zu verteidigen. Dieser hat daher leichtes Spiel und erringt, ohne sich die Widerlegung des Stoikers viel Mühe kosten zu lassen, einen vollständigen Sieg. Die meisten Argumente des Timokles sind mit ein paar Worten abgetan. Die *τάξις τῶν γιγνομένων*, aus der der Stoiker eine Vorsehung erschliesst, leugnet der Epikureer nicht, führt sie aber nur auf eine rein mechanisch stoffliche Notwendigkeit zurück (c. 38). Dem von Timokles angeführten consensus populorum hält er den Widerstreit in den Ansichten der einzelnen Völker betreffs der Götter entgegen und kommt zu dem ganz andern Schlusse: *ὡς οὐδὲν βέβαιον ὁ περὶ θεῶν λόγος ἔχει* (c. 42). Die Orakel, die Timokles auch als Argument verwerten will, macht Damis lächerlich, indem er auf die unklaren, doppelsinnigen Antworten hinweist (c. 43). Das fünfte Argument wird mit einem boshaften Witz zurückgewiesen[1]). Eine eingehendere Widerlegung hingegen findet das sechste. Damis nimmt nämlich den von seinem Gegner gebrauchten Vergleich der Welt mit einem Schiffe und der Gottheit mit dem unentbehrlichen Steuermanne auf und führt ihn weiter aus, aber derart, dass er schliesslich gerade zu der entgegengesetzten Folgerung kommt: die Unordnung auf diesem Schiffe, der Welt, beweise, dass es ohne Lenker, d. h. ohne Vorsehung sei (c. 46 ff.). Sonst ist nur noch der Beweis, der sich auf die Autorität Homers und Euripides' stützt, ausführlicher behandelt, aber gerade dies ist für unsere Arbeit interessant zu untersuchen, wie Lukian den Epikureer gegen die Berufung des Timokles auf die beiden Dichter Einspruch erheben lässt.

Zunächst bemerkt Damis, dass Homer und andere Dichter *ἅπαντα ὑπὲρ τοῦ τερπνοῦ μηχανῶνται* und dass ihnen an der Wahr-

---

[1]) *τάφον τινὰ κεῖθι δείκνυσθαι καὶ στήλην ἐφεστάναι δηλοῦσαν ὡς οὐκέτι βροντήσειεν ἂν ὁ Ζεὺς πάλαι τεθνεώς* (c. 45).

heit nicht gelegen sei[1]). Dann wiederholt er gegen Homer den beinahe traditionell gewordenen Vorwurf wegen der unwürdigen Darstellung der Götter[2]). Mit diesem Argument der Autorität Homers kommt Timokles also schlecht weg. Er versucht nun Euripides als Zeugen für die Vorsehung der Götter anzuführen. Damis gibt zu, dass in den Dramen des Dichters sich Stellen finden, welche dies zu bestätigen scheinen; allein er behauptet, dass Euripides sich ganz anders äussere, sobald nicht der Aufbau und der Gang eines Stückes ihn zwinge, den Frommen zu spielen. Euripides war in der Tat ein Rationalist, doch bekannte er sich nicht überall als solcher; er verstand es, den Rationalismus seinen poetischen Zwecken unterzuordnen und die Göttermythen zu benützen, auch ohne Kritik an ihnen auszuüben; die Sorge um die eigene Sicherheit mag ihn dabei wohl auch geleitet haben. Ein Anhänger des alten Glaubens, wozu ihn Timokles hier machen will, war er gewiss nicht; er lehnte den Polytheismus „aus intellektuellen und noch mehr aus sittlichen Gründen ab . . . Bosheit und Göttlichkeit ist unvereinbar und darum gibt es (für Euripides) keine Götter, wie sie das griechische Volk sich vorstellte[3]).“ In diesem Sinne freilich war Euripides Atheist; schon Aristophanes machte ihm diesen Vorwurf[4]) und Lukian mochte sich bei seiner Vertraut-

---

[1]) Vgl. Bruns, Lukians philosophische Satiren a. a. O. 392. Eusebius præp. evang. VI, 8, 7. — Schon zur Zeit des Aristoteles hiess es sprichwörtlich: πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί (Metaph. A 2).

[2]) Vgl. u. a. Nägelsbach, die nachhomerische Theologie 44 f, 427 ff. Döllinger a. a. O. 255 ff. Orelli, allgemeine Religionsgeschichte 637 f. — Otto Seeck, Geschichte des Unterganges der antiken Welt II. 434 f. bemerkt über Homers Götterdarstellungen: „Nun liegt es in der Natur des epischen Berichtes, dass er die Schicksale, von denen er handelt, schon aus künstlerischen Gründen noch menschlicher ausgestalten muss, als schon die Volkssage es getan hatte; denn nur das echt Menschliche kann ein naives Publikum ganz verstehen und sich fröhlich daran begeistern . . . . . für eine Zeit, die bestrebt war, das Göttliche von dem Menschlichen durch eine möglichst grosse Kluft zu trennen, mussten sie (die Mythen) in demselben Masse an göttlicher Erhabenheit verlieren.“ Vergleiche Boissier, La fin du paganisme II. 322 f.

[3]) Nestle a. a. O. 141.

[4]) Thesm. 450 f.: Νῦν δ'οὗτος ἐν ταῖσιν τραγῳδίαις ποιῶν
τοὺς ἄνδρας ἀναπέπεικεν, οὐκ εἶναι θεούς.

heit mit den Dichtungen des berühmten Komikers daran erinnert haben. Eine andere Frage aber, die zu entscheiden hier nicht unsere Aufgabe sein kann, ist es, ob Euripides gar keine Gottheit, keine höhere Weltordnung annahm; allerdings werden die von Damis hiefür citierten Stellen von der grossen Zahl der Zeitgenossen Lukians als hinlänglicher Beweis für eine solche Leugnung betrachtet worden sein [1]).

So ist Damis auch hier wie in der Widerlegung aller übrigen Beweise des Stoikers vollständig Sieger und mit Recht beantwortet er den letzten Versuch seines Gegners, der mit einem so pompös angekündigten Syllogismus (c. 51) seine Position noch halten will, unter Gelächter damit, dass er ihm den Rücken kehrt. Es endigt der Disput mit dem vollständigen Siege des Epikureers, was auch die Götter zugeben müssen.

Die Vorzüge dieses Dialogs gegenüber andern werden ziemlich allgemein anerkannt, weniger einig ist man in der Beantwortung der Frage, was Lukian mit demselben eigentlich bezweckt habe. So meint z. B. Hahndel [2]) den Hauptinhalt des Dialogs in der Verspottung der Volksgötter suchen zu müssen, ebenso scheint Hoffmann zu urteilen [3]), Planck [4]) u. a. sehen den Hauptzweck nur in der Bekämpfung der stoischen Lehre von der Vorsehung, Bolderman endlich sagt zur Inhaltsangabe nur: fabulas deorum ludibrio vertit [5]).

Vor allem darf nicht übersehen werden, dass die beiden Dialoge Juppiter confutatus und Juppiter tragœdus inhaltlich

---

[1]) An sich sind beide Stellen kein ganz zwingender Beweis. Die erste lautet (frgm. 941, Nauck):

ὁρᾷς τὸν ὕψου τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα
καὶ γῆν πέριξ ἔχονθ' ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις
τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν.

Vgl. Nestle a. a. O. 146. Rohde, Psyche II. 254 ff. Das zweite Citat lautet (fragm. 480): *Ζεύς, ὅστις ὁ Ζεύς, οὐ γὰρ οἶδα, πλὴν λόγῳ κλύων.* Es sind dies aber sehr wahrscheinlich nicht echte Worte des Euripides, sondern eine spätere Vermischung zweier Stellen. Vgl. Nestle a. a. O. 32 f, 399, Anm. 100.

[2]) a. a. O. 28 f.

[3]) a. a. O. 37.

[4]) a. a. O. 29.

[5]) a. a. O. S. 57.

sich vielfach berühren. Bei Besprechung des ersteren haben wir gesehen, dass Lukian in der Person des Kyniskos der stoischen Schicksalslehre einen siegreichen Gegner erstehen lässt, und ich habe oben darauf hingewiesen, wie er im Juppiter tragœdus das gleiche Thema wieder anschlägt und in drastischer Darstellung erörtert; ferner hat sich ergeben, dass der Standpunkt des Zeus im Juppiter confutatus der gleiche ist wie hier der des Timokles, nämlich der stoische. Da wir nun im Juppiter confutatus eine Satire auf die stoische Lehre über Schicksal und Vorsehung erkannt haben und dieser Dialog mit dem Juppiter tragœdus manche Parallele aufweist, liegt es nahe, auch in letzterem eine Satire auf die Stoiker zu suchen; zur Evidenz klar wird dies, wenn man beachtet, in welch jämmerlicher Gestalt Lukian den Vertreter der Stoiker erscheinen lässt [1]) gegenüber dem gleich anfangs siegesbewussten Epikureer. So wird also Timokles, über dessen Verhalten sich selbst die Götter nichts weniger als lobend aussprechen [2]) und mit ihm der Stoicismus, soweit er ihn vertritt, verspottet und widerlegt. Im Juppiter confutatus galt die Satire der stoischen Lehre von Schicksal und Vorsehung, hier ausserdem noch der Lehre von der Existenz der Götter.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die oben angeführten Ansichten über den Zweck dieser Satire schon deshalb nicht richtig sein können, weil die Bedeutung, welche den die stoische Lehre bekämpfenden Partien für die Beurteilung des ganzen Dialogs beizumessen ist, so gut wie unberücksichtigt gelassen wird [3]). Eine weitere Frage ist die, ob Lukian hier nicht zugleich den Volksglauben verspotten wollte. Bruns sagt: „Was ihn (Lukian) veranlasste, seine Zeus-Satiren zu schreiben, war lediglich die stoische Verteidigung der Götter“ [4]). Der Haupt-

[1]) Dass Lukian z. B. durch die ungeschickte Argumentation, die er den Timokles führen lässt, die Stoiker verspotten will, hebt auch Helm a. a. O. 269 hervor.

[2]) Vgl. namentlich die Charakteristik des Timokles durch Apollo (c. 27). — Als Timokles mit Scheltworten den Disput zu führen versucht, sagt Zeus (c. 35): *εὖ γε, ὦ Τιμόκλεις, ἐπίχει τῶν βλασφημιῶν · ἐν γὰρ τούτῳ σοι τὸ κράτος.*

[3]) Auch O. Schmidt a. a. O. 20 ff. tut dies zu wenig.

[4]) a. a. O. 395.

zweck Lukians bei Abfassung dieses Dialogs war gewiss die Verspottung der Stoiker und mit demselben hängt auch der Spott auf die Volksgötter zusammen; denn die Stoiker waren es ja, welche den alten Götterglauben vor der gänzlichen Auflösung zu retten suchten, und Lukian geisselt ihre Bestrebungen gerade auch dadurch, dass er den Gegenstand ihrer Rettungsversuche in recht komischem, bisweilen erbärmlichem Lichte erscheinen lässt. Daneben aber spielt die Verhöhnung des Volksglaubens in dieser Satire doch auch eine selbständige Rolle. Der Spötter Lukian konnte sich eine solche Gelegenheit wohl nicht entgehen lassen, an dem ihm so lächerlich erscheinenden Götterglauben, wie ihn die Mythologie darbot, sein Mütchen zu kühlen, auch ohne die Stoiker im Auge zu haben. Uebrigens sagt er es deutlich genug, dass der Sieg des Epikureers dem Volksglauben starken Eintrag tun werde (c. 18), was um so leichter geschehen kann, als dem Dispute der beiden Gegner eine grosse Volksmenge beiwohnt (c. 34), und Zeus nimmt auch mit Schrecken wahr, wie Damis bei derselben immer mehr Anhang findet (c. 41 und 45). Und es ist ein schwacher Trost, wenn am Schlusse des ganzen Stückes Hermes den niedergeschlagenen Zeus also aufzurichten sucht: *τί γὰρ καὶ ὑπέρμεγα κακόν, εἰ ὀλίγοι ἄνθρωποι ταῦτα πεπεισμένοι ἀπίασι; πολλοὶ γὰρ οἱ τἀναντία γιγνώσκοντες, πλείους Ἑλλήνων, ὁ πολὺς λεώς, βάρβαροί τε ἅπαντες* (c. 53), damit ist eben auch gesagt, dass für die Gebildeten der alte Glaube durch die Argumente des Damis gestürzt sei und nur der bei der Mehrzahl des Volkes eingewurzelte Hang zum Alten, die geistige Trägheit ihn vor dem allgemeinen Ruin bewahre.

Juppiter tragœdus unterscheidet sich von den früher besprochenen Dialogen ganz bedeutend. Die erste Gruppe derselben enthält mehr harmlosen Spott als beabsichtigte Satire auf einzelne Mythen, die Kritik wird nirgends deutlich ausgesprochen und muss in Form und Inhalt vom Leser selbst erst aufgespürt werden; in der zweiten Gruppe wird die Kritik an den behandelten Mythen von Dialogpersonen geübt, wirkliche Bedeutung gewinnt sie aber erst im deorum concilium; hier ist nämlich ein beträchtlicher Fortschritt in Lukians Satiren auf den Götterglauben zu verzeichnen. Im Gegensatz zu diesen

beiden Gruppen von Dialogen, die vor allem auf die Verspottung des Volksglaubens abzielen, bedeuten der Juppiter confutatus und der Juppiter tragœdus eine weitere Steigerung der theologischen Kritik, insofern als Lukian in diesen beiden Stücken mit seinen Angriffen auf die Religion der gebildeten Kreise übergeht. Und zwar muss man da wieder, was die Heftigkeit der Satire angeht, dem Juppiter tragœdus den Vorrang einräumen. Während nämlich Lukian im Juppiter confutatus nur die stoische Lehre vom Schicksal und der Vorsehung bekämpft und den Volksglauben innerhalb der philosophischen Erörterungen nur gelegentlich berührt, geht er im Juppiter tragœdus viel weiter. Nicht nur, dass hier die Stoiker ausser in den beiden genannten Punkten auch in ihrer Lehre von der Existenz der Götter angegriffen werden, es wird auch der Volksglaube in dem Streite der beiden Philosophen und schon vorher in einer grossangelegten Scene verspottet und zwar erreicht dieser Spott hier den Höhepunkt (starke Anthropomorphismen, Identifikation der Götterstatuen mit den Göttern selbst, Orakelverhöhnung). So müssen wir den Juppiter tragœdus und nicht, wie Bernays meint[1], den Juppiter confutatus als den kühnsten Angriff gegen das hellenische Göttertum bezeichnen.

Und auch Lukians Zeitgenossen mussten in dieser Schrift eine scharfe Satire auf die religiösen Erscheinungen der damaligen Zeit sehen. Auf die Gebildeten, die sich mit Hilfe der Philosophie zu einem reineren Gottesbegriff hatten durchringen können, werden freilich die Scenen im Olymp keinen tiefen Eindruck gemacht haben, namentlich insoweit sie die alten Götter trafen; der beissende Spott aber, den Lukian auch über die neuen, aus dem Orient eingewanderten Gottheiten ausgiesst, mochte hie und da das religiöse Gefühl auch jener Kreise verletzen. So wie er die neuen Götter zeichnete, waren sie ein schlechter Ersatz für die alten und passten gar nicht in den hellenischen Götterhimmel. Insbesondere war Lukians Orakelverspottung, wie sie sich in den beiden Dialogen findet, ein Angriff auf ein mit dem Heidentum eng verbundenes Institut und musste auch als ein solcher empfunden werden und das gerade

---

[1]) Lukian und die Kyniker, S. 17.

damals um so stärker, als in jener Zeit im Zusammenhange mit der von gebildeten Kreisen und selbst vom Kaiserthrone aus betriebenen religiösen Renaissance auch Bestrebungen auftraten, die auf die Wiederbelebung des alten Orakelwesens abzielten.

In diesen beiden Satiren lag also eine Verurteilung der alten Mythen sowie der philosophischen Doktrinen der Stoiker. Der Volksglaube und seine Mythen sind darnach ein Gemisch von Lächerlichem und Widersprechendem; die alten Götter und die neuen haben wegen ihrer Laster oder wegen ihrer lächerlichen, oft abstossenden Gestalt nicht das geringste Anrecht auf Verehrung, und alle Versuche, diesen Glauben zu retten, sind vergeblich.





III.

Bedeutung und Tendenz der Dialoge.

Satiren, wie namentlich die hier an letzter Stelle behandelten, mussten, so möchte man glauben, in jener Zeit der verschiedensten religiösen Strömungen innerhalb des Heidentums einen starken Eindruck machen und ihren Verfasser als einen zielbewussten Kämpfer für krassen Rationalismus erscheinen lassen, der, gleichsam ein Lehrer seiner Zeit, für religiöse Aufklärung in die Schranken trat. Lukian und seine Satiren gegen den Götterglauben wurden oft, auch in der neueren Zeit so aufgefasst[1]), nicht selten jedoch wurde gerade das Gegenteil behauptet; noch jetzt schwanken die Ansichten zwischen beiden Extremen und fast nur Croiset hat mit eingehenderer Begründung einen vermittelnden Standpunkt zu gewinnen gesucht. Es ist daher für diese Arbeit unerlässlich, Stellung zu nehmen in dem Kampfe zwischen so verschiedenen Urteilen.

Ich habe bei Besprechung der einzelnen Satiren versucht, sie aus ihrer Zeit heraus zu beurteilen, um so zu erkennen, wie sie von Lukians Zeitgenossen aufgefasst worden sein dürften. Ob sie aber wirklich so aufgefasst worden sind, wie ich mir vorstellen zu können glaubte, dafür fehlen genügende Zeugnisse. Die Schriftsteller jener Zeit, soweit sie uns überliefert sind, berichten über Lukian, der unter ihnen jedenfalls nicht den geringsten Rang einnahm, nichts. Man hat zur Erklärung dieser Tatsache verschiedene Gründe vorgebracht; so meinte man, die

---

[1]) Vgl. Jacob a. a. O. 3 ff.

Sophisten hätten dadurch Lukian für seinen Abfall von der Rhetorik strafen wollen [1]) oder dafür, dass er neue Waffen zum Kampfe gegen den sonst schon hart bedrängten Götterglauben geschmiedet habe [2]). Solche Gründe mögen ja immerhin mitgewirkt haben, erklären jedoch dieses völlige Stillschweigen seiner Zeitgenossen nicht hinlänglich. Dass Lukian bei seinen Zuhörern oder Lesern Beifall fand, das scheint mir die in diesen Satiren unverkennbare Steigerung und der Umstand, dass er längere Zeit bei dem Thema der Götterverspottung verweilte, mit Sicherheit zu beweisen; ob dagegen dieser Beifall sich weitere Kreise zu erobern vermochte, ob er auch dem Inhalte der Dialoge galt und nicht bloss dem fast unerschöpflichen Witze und der vollendeten Darstellungsform, und ob ferner Lukians Ideen auch auf die religiösen Ansichten jener Zeit einwirkten, dies alles kann nicht mit hinreichenden Gründen entschieden werden. Mir scheint jedoch der Umstand, dass Lukians Göttergespräche zu seiner Zeit und noch bis in die nächsten Jahrhunderte von keinem Schriftsteller, auch nicht von christlichen Apologeten erwähnt werden, wahrscheinlich zu machen, Lukians Einfluss sei in Bezug auf Religion kein grosser gewesen. Das Heidentum bestand noch zwei Jahrhunderte nach ihm; nicht er hat, wie auch schon behauptet wurde, „die Götterwelt der Griechen und Römer für alle Zeiten vom Olymp gestürzt“ [3]). Daran arbeiteten ganz andere Faktoren, und der Untergang des alten Götterglaubens ist, wenigstens in Bezug auf weitere Volkskreise, in keiner Weise als Wirkung der lukianischen Schriften anzusehen. Es ist unverkennbar, wie Lukians Argumente gegen Götter und Mythen sich bisweilen mit Gedanken christlicher Schriftsteller, die gegen das Heidentum polemisierten, berühren [4]), daraus folgt aber nicht die Benützung der lukianischen Satiren durch jene Autoren. Es sind eben solche Argumente, wie sie sich in der gegen die Mythen gerichteten Litteratur der Griechen und Römer oft und oft wieder-

---

[1]) z. B. Bruns a. a. O. 169 f. Bolderman a. a. O. 13.

[2]) Croiset a. a. O. 389. Planck a. a. O. 6.

[3]) Sörgel, Lukians Stellung zum Christentum, S. 6.

[4]) Vgl. Athenagor., legat. c. 15; 21. Justin., apol. I. 10; 21. Tatian., c. Græc. c. 7; 8; 10. Theophil., ad Antolyc. I. 9, III. 3.

holen, weil sie sich von selbst aufdrängten, sobald man am Heidentum Kritik übte.

Heutzutage wird den mythologischen Satiren Lukians wohl von niemand mehr eine tiefeingreifende Wirkung zugeschrieben, man sucht vielmehr den Wert derselben möglichst gering anzuschlagen. Bald sollen dieselben zu jenen Schriften gehören, die Lukian nicht ex intimo animo geschrieben hat[1]), bald trifft sie mit der ganzen reichen litterarischen Tätigkeit dieses Mannes der Vorwurf, „die seelenvollste Sprache zum παίγνιον herabgewürdigt zu haben“ [2]), dann wiederum soll Lukian „aus der attischen Komödie, dem alten Mimus, Platon und der kynischen Humoristik ein pikantes Ragout zusammengebraut haben“ und sein Verdienst „fast ausschliesslich ein formales“ sein[3]). Wie mir scheint, ist der früheren Ueberschätzung Lukians in neuerer Zeit eine Unterschätzung gefolgt; Christ und O. Schmidt freilich nähern sich mehr der älteren Auffassung, während Croiset in der Mitte steht[4]).

Die Urteile über diese Satiren würden nicht so sehr auseinandergehen, wenn wir über Lukians Leben besser unterrichtet wären; besonders wichtig wäre es, jene Kreise zu kennen, für die Lukian seine Satiren schrieb. Der Mangel an solchen Nachrichten bringt es mit sich, dass den über Lukian und seine Werke gefällten Urteilen mehr oder minder die Schwäche allzugrosser Subjektivität anhaftet.

Ich möchte nun, wie man es heute ziemlich allgemein tut, von vornherein die Ansicht zurückweisen, als habe Lukian bei Abfassung der in Rede stehenden Satiren die Tendenz verfolgt, seine Anschauungen in weite Kreise zu tragen und so nach

---

[1]) Bolderman a. a. O. 12, vgl. S. 96.

[2]) Norden, die antike Kunstprosa I. 394.

[3]) W. Schmid in Bursians Jahresbericht, 29. Jahrg., 108. Bd. (1901), S. 245. — Aehnlich sagt neuestens Jentsch, Hellenentum und Christentum, S. 193: „Hätte Lucian von Samosata, ausser einigen andern Verdiensten, nicht das litterarische Verdienst, seinem Spotte auf die armen, heruntergekommenen Griechengötter eine geistreiche und unterhaltende Form gegeben zu haben, so wäre er nicht der Erwähnung wert.“

[4]) Christ a. a. O. 748 f. O. Schmidt a. a. O. 45. Croiset a. a. O. 199 ff., 232 ff. — Croiset hat seine vermittelnde Ansicht aufrecht gehalten auch in seiner Histoire de la littérature grecque V. 602 f.

Kräften am Sturze des Heidentums mitzuarbeiten. Er sah ein solches Unternehmen, wenn er überhaupt daran gedacht hat, als erfolglos an. Es ist seine eigene Ueberzeugung, wenn er am Schlusse des Juppiter tragœdus Hermes den Zeus mit der Versicherung trösten lässt, dass die Mehrzahl der Menschen doch beim alten Götterglauben bleiben werde (vgl. oben S. 50). Es ist daher unrichtig, wenn eine der neuesten Arbeiten über Lukians religiöse Satiren mit folgenden Worten schliesst: „Lukian ist wie Homer ein Lehrer seiner Zeit gewesen, nur unter andern Verhältnissen. Dem kindlichen Gemüte eines Volkes entspricht die Erhabenheit und der fromme Glaube der homerischen Gesänge; einer alternden, absterbenden Zeit tut die Geissel der Satire not. Lukian war eine Kampfnatur, die in einzelnen Zügen uns an die edelsten Humanisten erinnert“ [1]).

Neben einer solchen Ueberschätzung Lukians scheint es mir aber ebenso verfehlt zu sein, ihn in dem Masse gering zu werten, wie manche neuere Gelehrte (vgl. S. 55) es tun. Lukian hat seine Schriften gegen den Götterglauben nicht bloss zur Erheiterung seiner Zeitgenossen geschrieben, sondern auch in der Absicht, darin wirklich seine Anschauungen über verschiedene Punkte und Formen des damaligen Heidentums in satirischer Weise niederzulegen. Es lag in seinem Naturell, die Fehler und Schwächen seiner Zeit schnell zu erkennen. Er hat das Jagen nach irdischen Gütern und die damals so verbreitete Erbschleicherei in seinen dialogi mortuorum verspottet, hat sich gegen die Rhetoren und Sophisten gewandt wegen der innern Hohlheit und Gehaltlosigkeit ihrer Kunst, die Attikisten waren ihm wegen ihrer Sucht nach sprachlichen Archaismen ein Gegenstand des Spottes und auf gleiche Weise die damaligen Geschichtschreiber wegen ihrer Märchen; fast unerschöpflich aber ist seine Satire, wenn es gilt, die verschiedenen Philosophensekten in ihrem Aberglauben, in dem Gegensatze zwischen ihrem Leben und ihrem Lehren darzustellen. Dass dabei nicht immer bloss die Freude am Spott Lukian die Feder in die Hand gedrückt hat, dass vielmehr, namentlich in der Philosophenbekämpfung, durch den bitteren Sarkasmus Zorn und aufrichtige Entrüstung

[1]) O. Schmidt a. a. O. 45.

über die gegeisselten Verkehrtheiten durchblicken, dieses Eindruckes kann man sich bei der Lektüre seiner Satiren nicht erwehren. Man darf sich überhaupt Lukian nicht als einen frivolen Witzbold vorstellen, in dessen Herz nie edlere Gefühle wohnten. Wer Schriften wie Hermotismus, Nigrinus, Alexander und dergleichen schreiben konnte, der hat damit bewiesen, dass er auch ernsteren Fragen nicht unzugänglich war[1]) und menschliche Verirrungen nicht nur als willkommenen Stoff für seinen Witz ansah, sondern in der Absicht verspotten konnte, andere davon fernzuhalten[2]). Doch war er deswegen noch nicht ein „tief ernster“ Mann[3]); der Grundton seines Wesens war Spottsucht, nicht eine gemeine, die Edles und Unedles ohne Unterschied mit ihrem Geifer besudelt, sondern eine, die ihn drängte, alles zu bekämpfen, was ihm töricht oder widerspruchsvoll erschien. Und seine Satiren waren für ihn eine Befriedigung dieses innern Dranges, sind also der Ausdruck seiner innersten Gefühle. Wenn andere ihm beistimmten, so musste ihn dies befriedigen und ihm ein Zeichen sein, dass er den rechten Ton getroffen habe; aber der äussere Erfolg war nicht der Endzweck, für den sie geschrieben wurden.

Diese Spottsucht und die Gabe, überall das herauszufinden, was ihr Nahrung und Befriedigung geben konnte, mussten Lukian fast notwendig auch zur Satire über die religiösen Verhältnisse führen, die ja in der damaligen Zeit besonders reichen Stoff hierzu boten. Viele anderen vor ihm und mit ihm hatten das Unsittliche, Widerspruchsvolle und Lächerliche mancher Mythen und Göttervorstellungen herausgefühlt, aber das ihnen innewohnende Bedürfnis nach Religion und religiöser Erkenntnis hatte sie namentlich in jener Zeit religiöser Renaissance, wie wir sahen, angetrieben, unter der oft bedenklichen äussern Form

---

1) Jentsch a. a. O. 203 f. meint sogar: „Hätte Lucian einen erleuchteten Christen gefunden, so würde er vielleicht den Weg des Justinus (des bekannten Apologeten und Märtyrers) gegangen sein.“

2) Am Schlusse des Alexander (c. 61) sagt Lukian: *οἶμαι δὲ ὅτι καὶ τοῖς ἐντυχοῦσι χρήσιμόν τι ἔχειν δόξει ἡ γραφὴ τὰ μὲν διεξελέγχουσα, τὰ δ'ἐν ταῖς τῶν εὖ φρονούντων γνώμαις βεβαιοῦσα.*

3) Hertzberg, Geschichte der Griechen unter römischer Herrschaft II. 431 bei Bolderman a. a. O. 61.

einen tieferen Inhalt zu suchen und sie gaben sich wieder zufrieden mit den von den Philosophen ersonnenen Erklärungen und den mystischen Ideen der orientalischen Kulte. Lukian scheint ein solches Bedürfnis, wenigstens zur Zeit, als er die hier behandelten Satiren schrieb, nicht gekannt zu haben, oder aber muss man annehmen, dass er es gehabt habe, ohne durch die philosophischen Systeme oder durch die orientalischen Kulte befriedigt zu werden. Er stand philosophischen Fragen nicht fern, doch kam es nicht zum entschiedenen Anschlusse an eine bestimmte Schule; vielmehr entfernte er sich immer weiter von jeder Form des Dogmatismus und wurde Skeptiker; doch auch seine Skepsis war nicht eine philosophische, sondern mehr der Ausfluss eines indifferenten, für Fragen, die ihm unlösbar schienen, gleichgiltig gewordenen Geistes. Als System war ihm der Skepticismus ebenso zuwider, wie die andern philosophischen Richtungen [1]). Vorliebe zeigte Lukian entschieden für die Lehre Epikurs, nahm aber auch von dieser nur die Negation, nichts Positives [2]), jedoch musste ihn „die gelassene Resignation der epikureischen Lehre wohl persönlich anmuten [3]).“ Kurz, alles Nachgrübeln über jene Probleme, welche der damaligen Philosophie und Theologie als die wichtigsten galten, erschien ihm als unnütz und vergeblich. *Πάντες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, περὶ ὄνου σκιᾶς μάχονται οἱ φιλοσοφοῦντες* [4]).

---

[1]) In der vitar. auctio c. 27 wird Pyrrhon, der Begründer der Skepsis, gerade so verspottet wie die Gründer und Vertreter anderer Schulen. Die neuere Akademie kommt ebenfalls schlecht weg (Icarom. c. 25; ver. hist. II. 18; Bis accus. c. 15—17).

[2]) Vgl. Croiset a. a. O. 332. — Conviv. c. 43; Icarom. c. 25.

[3]) Bruns a. a. O. 176.

[4]) Hermotim. c. 71. — Lukian betont oft die Fruchtlosigkeit solcher Forschungen. So zielt die ganze Tendenz des Icaromenippus darauf ab, dieselbe zu erweisen (vgl. Bolderman a. a. O. 58. Hense, zu Lukian und Menippos, S. 190); im Menippus c. 21 lässt er den weisen Teiresias zu Menipp sagen: *ὁ τῶν ἰδιωτῶν ἄριστος βίος καὶ σωφρονέστερος· ὡς τῆς ἀφροσύνης παυσάμενος τοῦ μετεωρολογεῖν καὶ τέλη καὶ ἀρχὰς ἐπισκοπεῖν καὶ καταπτύσας τῶν σοφῶν τούτων συλλογισμῶν καὶ τὰ τοιαῦτα λῆρον ἡγησάμενος τοῦτο μόνον ἐξ ἅπαντος θηράσῃ, ὅπως τὸ παρὸν εὖ θέμενος παραδράμῃς γελῶν τὰ πολλὰ καὶ περὶ μηδὲν ἐσπουδακώς.* Das also ist Lukians Lebensphilosophie! Vgl. Hermotim. c. 51, 53, 83, 86: *φιλοσόφῳ*

So war der Mann beschaffen, der seine Satiren gegen den Götterglauben richtete: verzweifelnd an der Lösung der höchsten Fragen und seiner Natur nach zum Spotten geneigt. Daher musste ihm alles die Religion Betreffende, der Volksglaube wie die theologischen Spekulationen der Philosophen, zuwider sein und lächerlich vorkommen, und dies spricht er in seinen Schriften gegen den Götterglauben in verschiedenster Weise aus. Ob es ihm dabei um eine Wirkung auf die breite Masse zu tun war, oder ob er sich mit einem engern Kreise Gleichgesinnter begnügte, darüber mag man verschiedener Ansicht sein; aber Eines steht fest: bloss um zu unterhalten und das Lachen zu erregen, hat Lukian diese Satiren, wenigstens die bedeutenderen, nicht geschrieben, dazu war er doch zu geistreich. Freilich ein Märtyrer für seinen Unglauben wäre er nicht geworden, gelegentlich kann er sogar eine fromme Miene aufsetzen. Betrachtet man aber die wenigen derartigen Stellen [1]) im Zusammenhange der betreffenden Schrift, so sieht man unschwer, dass Lukian entweder aus ästhetischen Gründen einen Mythos verwertet oder die betreffende Aeusserung, die uns die Berechtigung zu geben scheint, über seine religiösen Anschauungen anders als bisher zu urteilen, gar nicht ernst gemeint ist. Man kann sich bei solchen lukianischen Aeusserungen daran erinnern, dass auch Horaz, der offen sich als parcus deorum cultor et infrequens bekennt, an zahlreichen Stellen seiner Oden Frömmigkeit zur Schau trägt.

Niebuhr sagt über Lukian, dass er eine Zeit lang überschätzt wurde, dass wir ihn aber auch nicht „unter den Tisch werfen dürfen“ [2]). Dieses Wort des grossen Historikers hat noch heute seine Berechtigung. Lukian verdient volle Beachtung als ein Mann, der zu einer Zeit, in der sich das Heidentum zu neuem Leben aufzuraffen suchte, mitten unter Gläubigen stehend ihren Glauben verspottet; ein geistloser Schwätzer war er nicht,

---

δὲ ἐς τὸ λοιπὸν · · · ἐκτραπήσομαι καὶ περιστήσομαι ὥσπερ τοὺς λυττῶντας τῶν κυνῶν.

[1]) Apol. c. 13; de lapsu c. 15; Harmon. c. 4; piscat. c. 21; pro imag. c. 17, 23; Hercul. c. 8; Bacch c. 8 u. a. Vgl. Hirzel a. a. O. II. 328, Anm. 2.

[2]) Vorträge über römische Geschichte III. 234.



noch auch ein Schriftsteller, dem es wie manchem seiner Zeitgenossen nur um schöne, angenehme Form seiner Werke zu tun war. Und hätte er seinen Kampf gegen die Götter aus ethischen Gründen und mit der Entrüstung eines religiös gesinnten Gemütes geführt, hätte er nicht bloss negiert, sondern an Stelle des alten Glaubens etwas Besseres zu setzen getrachtet, dann müsste er uns viel gelten. So aber mag man seinen wohl gezielten Angriffen und geistreichen Einfällen für den Augenblick Lob spenden, schliesslich legt man ihn unbefriedigt weg, weil seine Satire nur zerstört und auf den Ruinen nichts zu bauen weiss. Und doch ist es kein Zufall, dass Lukians Art, die Religion anzugreifen, in der Renaissance und in der Zeit der Aufklärung Lobredner und Nachahmer fand; wer in gleicher Weise wie Lukian mit der Vergangenheit gebrochen hat und mit der Gegenwart im Zwiespalt lebt, dabei aber einer tieferen Begeisterung für die höchsten Güter des Lebens bar ist, der wird stets leicht geneigt sein, in lukianischer Manier das Morsche und Hohle seiner Zeit zu verspotten, ohne Sehnsucht zu empfinden nach dem Aufleuchten des Frührots einer bessern Zukunft. Aehnliche absterbende Kulturen, wie die am Ende der antiken Welt, werden immer eine skeptische, satirische Litteratur, die der lukianischen gleicht, erzeugen, und das erklärt uns denn auch die Ueberschätzung Lukians am Ende des 18. und am Anfange des 19. Jahrhunderts, der wieder eine einseitige Reaktion folgte.





